Vida y Pensamiento

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Descolonizar el futuro: ¿Cómo vivir en tiempos de cambio climático?

5 KARLA ANN KOLL / MARTIN HOFFMANN: Presentación

7 JUAN CARLOS VALVERDE CAMPOS: Un mundo con alma. Por una espiritualidad animista en tiempos de crisis ambiental

39 TEXIA E. ANABALÓN NAVARRETE: Una espiritualidad ecológica. Un primer paso para el cambio

51 HEYDI GALARZA MENDOZA: Sanándonos … salvándonos

83 KARLA ANN KOLL: ¿Será posible descolonizar el futuro? Escatología en tiempos de cambio climático

107 DANIEL BEROS: Pastoral de Promoción del Cuidado de la Creación de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata. Orígenes, concepto, desarrollo, proyección

135 MARTIN HOFFMANN: El Medio Ambiente como problema teológico-espiritual

ISSN 1019-6366

Volumen 39 Número 1 • Primer Semestre 2019 • San José, Costa Rica

Vida y Pensamiento es una revista semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana que presenta aportes en las áreas de la investigación bíblica, teológica, pastoral y disciplinas afines, en diálogo con la realidad contemporánea de América Latina. Cada número enfoca un tema central desde las diversas disciplinas y contextos del quehacer institucional.

La Universidad Bíblica Latinoamericana es una institución educativa ecuménica que desarrolla su labor en las áreas de la reflexión e investigación bíblico teológica, tanto en su sede central en San José, Costa Rica, como a través de una red de instituciones educativas en diversos países de América Latina y el Caribe.

La UBL ofrece los siguientes programas universitarios:
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Bíblicas
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Teológicas

UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000 San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: vidaypensamiento@ubl.ac.cr
Facebook: UBL.SanJose.CostaRica
www.ubl.ac.cr

1019-6366

Vida y Pensamiento

ISSN 1019-6366

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Comité Editorial:
Lic. Ruth Vindas: Coordinadora
Dr. José E. Ramírez-Kidd
M.Sc. Elisabeth Cook
Dr. Martin Hoffmann
Dr. Ángel Román

◆

Comité Editorial Internacional
DRA. OFELIA ORTEGA
Seminario Teológico de Matanzas, Cuba

DR. PLUTARCO BONILLA
Sociedades Bíblicas Unidas, Costa Rica

DR. JUAN JOSÉ TAMAYO
Universidad Carlos III, España

Vida y Pensamiento es propiedad de la Universidad Bíblica Latinoamericana y se publica semestralmente desde 1981. Cada número es temático y sus artículos se presentan como un aporte a la reflexión bíblica y teológica desde la realidad latinoamericana y son producto de las investigaciones de docentes de la UBL e instituciones afines. Todas las contribuciones deben ser trabajos inéditos y enviados según las "Instrucciones para autores/autoras" que se detallan al final de la revista. El Comité Editorial y los árbitros que designe decidirán sobre la publicación de los trabajos presentados. Para información sobre la temática de los siguientes números y fechas de entrega, puede comunicarse con: José E. Ramírez (joseenriqueramirezkidd@gmail.com)

Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: vidaypensamiento@ubl.ac.cr
www.ubl.ac.cr

Suscripciones:
Vida y pensamiento
Universidad Bíblica Latinoamericanaa
Apartado 901-1000
San José, Costa Rica

Canjes:
Biblioteca
Universidad Bíblica Latinoamericanaa
Apartado 901-1000
San José, Costa Rica

Director
JOSÉ E. RAMÍREZ-KIDD

◆

Diagramación
DAMARIS ALVAREZ SIÉZAR

◆

ISSN 1019-6366
Copyright © 2019

Revista
200
V Vida y pensamiento. – Vol. 1 (1981) - . – San José, C.R.: Universidad Bíblica Latinoamericana, 1981 -
v.

ISSN 1019-6366

1. Teología - Publicaciones periódicas.

Descolonizar el futuro: ¿Cómo vivir en tiempos de cambio climático?

Vida y Pensamiento
Universidad Bíblica Latinoamericana
Primer Semestre 2019
Vol. 39, No. 1

UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

Presentación

Hay un consenso básico a nivel científico sobre el estado de la situación, las causas fundamentales y la gravedad de la actual situación ecológica en el planeta. Algunos autores se preguntan incluso si estamos a las puertas de una catástrofe colectiva. Esta realidad nos obliga a replantear radicalmente nuestra organización social y formas de pensamiento, incluso nuestras teologías. Interesan entonces los análisis que permitan formular propuestas y alternativas. ¿Cómo reaccionar para salvaguardar la creación y hacerla un espacio habitable para las futuras generaciones? Luchar contra esta destrucción en todos los niveles de la vida pública es una reacción obvia y necesaria.

El sociólogo alemán Ulrich Beck, en su último libro sobre la metamorfosis del mundo, propone que el cambio climático puede rescatar el mundo (!). Según él, la catástrofe ambiental tiene una cualidad emancipadora que demanda cambios fundamentales del orden social y político. La crisis plantea las preguntas básicas sobre la vida y la sociedad de un modo totalmente nuevo. Son necesarias

otras normas, otras intervenciones en el mercado global, otras tecnologías; pero también, otras concepciones de nación y Estado, así como de la cooperación internacional necesaria para establecer una nueva cultura de vida por medio de relaciones justas.

Con el interés de ser parte de la solución y actuar de un modo propositivo, la Universidad Bíblica Latinoamericana explora cómo nuestro quehacer teológico, lectura de la Biblia y el trabajo pastoral deben transformarse con miras a la defensa de la vida planetaria en el contexto actual. Esta es una tarea urgente. En este número de *Vida y pensamiento,* queremos examinar varios aspectos de la crisis ecológica que nos impulsan en esta dirección. Al mismo tiempo, queremos señalar algunas pautas que nos puedan ayudar a buscar un camino hacia formas de vida y organización social sostenibles.

Karla Ann Koll
Martin Hoffmann
Editores invitados

Un mundo con alma

Por una espiritualidad animista en tiempos de crisis ambiental

Juan Carlos Valverde Campos

> Despojadas de sus mitos y leyendas, las tierras sagradas de los indígenas dejaron de ser un don del Gran Espíritu que debían conservarse en común; se convirtieron en verdaderas urbanizaciones.[1]
>
> Algo deja el cuerpo con la muerte; lo que sea no está hecho de materia ordinaria.[2]

Resumen: El humanismo moderno coloca al ser humano como el centro alrededor del cual gira cuanto existe; al tiempo que lo fragmenta, lo separa

1 R. Sheldrake, *L'âme de la nature*. París : Albin Michel, 2001, p. 73.

2 *Ibid*., p. 112.

Palabras claves: Alma, animismo, espiritualidad, vida, ecología, ecosofía, atención, conciencia, vulnerabilidad, dependencia, *care*.

Keywords: Soul, animism, spirituality, life, ecology, ecosophy, attention, conscience, vulnerability, dependence, care.

también de la comunidad de vida. Considera, además, a los entes no humanos como inertes y/o inanimados. La crisis medioambiental exige una vasta revisión de las convicciones, espirituales y académicas, que fundan el estilo de vida de la sociedad contemporánea. Una espiritualidad adaptada a las nuevas condiciones es urgente. En este artículo nos aventuramos por los senderos estrechos y misteriosos del animismo, como posible respuesta al vacío espiritual que ha generado la sociedad de consumo.

Abstract: Modern humanism places the human being as the center around which everything that exists revolves. At the same time it fragments the human being and separates it from the community of life and considers non-human beings as inert. The environmental crisis requires a vast revision of the convictions, spiritual and academic, that found the lifestyle of contemporary society. A spirituality adapted to the new conditions is urgent. In this article we venture through the narrow and mysterious paths of animism, as a possible response to the spiritual vacuum that consumer society has generated.

Introducción

Algo está pasando, una transformación importante está aconteciendo ante nuestros ojos y es muy probable que no hayamos aún tomado conciencia de ello. Las teorías aceptadas unánimemente por estudiosos/as y conocedores/as están siendo cuestionadas y remplazadas una a una por otras. La ciencia exacta ha dejado de serlo; las certitudes antiguas se están esfumando. El mundo que conocimos de pequeños – lleno de espíritus, de fantasmas, de ángeles y demonios, de prohibiciones, de etapas que marcaban el paso de una edad a otra – se transforma. Ese mundo se irá y no volverá nunca más.

La ya harto conocida crisis ecológica o medioambiental se encuentra, sin duda alguna, entre las causas de estas transformaciones. La posibilidad de desaparecer como especie junto a las innumerables

que ya han desaparecido y desaparecen día a día no puede hacer menos que cuestionar el estilo de vida que nos hemos dado. No es necesario mencionar lo que está sucediendo; lo que sí importa es saber porqué hemos llegado a este punto. A. Næss, filósofo noruego, preguntaba con un dejo de asombro y también de tristeza:

> Por primera vez en la historia de la humanidad estamos siendo confrontados a una decisión que se nos impone porque la negligencia con la que hemos dejado crecer la producción de las cosas y la reproducción de los seres humanos ha terminado por alcanzarnos. ¿Nos dignaremos a autodisciplinarnos e implementar un plan razonable que apunte al mantenimiento y al desarrollo de la riqueza de la vida en la Tierra o vamos a seguir desperdiciando las posibilidades abandonando el desarrollo a fuerzas ciegas?[3]

¿Por qué el ser humano racional, inteligente, avanzado, culmen de la evolución y dotado de una tecnología super desarrollada no ha podido controlar este avance hacia la destrucción y la muerte? Esta cuestionante sí merece la pena de ser estudiada una y otra vez. De las razones encontradas y, sobre todo, del cambio que produzcan, depende nuestra permanencia en este planeta. Algunos autores han ensayo respuestas, entre ellos Jared Diamond, geógrafo, biólogo, fisiólogo evolucionista y biogeógrafo británico, en su magistral obra *Colapso: Porqué las sociedades eligen fracasar o triunfar*[4]. También lo ha hecho el doctor en neurociencias, Sébastien Bohler, en su interesante obra *Le bug humain. Pourquoi notre cerveau nous pousse à*

3 A. Naess, *Ecologie, communauté et style de vie*. París: Ediciones Dehors, 2008, p. 51.

4 J. Diamond, *Colapso: Porqué las sociedades eligen fracasar o triunfar*. Barcelona: Debate, 2006 (original en inglés: *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*. Nueva York: Viking Books, 2005). Aquí utilizamos la version francesa.

détruire la planète et comment l'en empêcher[5], entre muchos otros, sin duda alguna.

Para J. Diamond, cuatro son los factores que llevan a un grupo a tomar decisiones erróneas. En primer lugar, un grupo puede fracasar porque simplemente no fue capaz de prever el problema. Así, por ejemplo, la introducción de conejos y de zorros en Australia en 1800 por los británicos ha causado un impacto desastroso en un lugar en el que originalmente no estaban presentes. En segundo lugar, cuando el problema se hace presente, el grupo puede no percibirlo de manera clara y correcta. Se olvida, por ejemplo, a qué punto el paisaje era diferente hace cincuenta años porque los cambios fueron graduales. ¿Qué pudo haber pensado, podríamos preguntarnos, el habitante de la Isla de Pascua cuando cortó la última palmera? Seguramente ni siquiera se dio cuenta de lo que estaba haciendo o que sus actos tenían consecuencias infortunadas. Las modificaciones ocurrieron, con toda seguridad, poco a poco. Solamente las personas mayores pudieron haber notado el cambio. En tercer lugar, suponiendo que el problema haya sido percibido, se puede fracasar en el intento por resolverlo. Esta es la situación más recurrente y se justifica mediante el uso de la razón. "Ciertos individuos concluyen razonando que pueden favorecer sus intereses y adoptan un comportamiento que es, en realidad, perjudicial para otros, pero que la ley autoriza"[6]. El comportamiento racional no siempre conduce a resultados apropiados para todos o la mayoría. Esto es ya una evidencia. En cuarto lugar, finalmente, se puede

5 S. Bohler, *Le bug humain. Pourquoi notre cerveau nous pousse à détruire la planète et comment l'en empêcher*. París: Robert Lafont, 2019.

6 J. Diamond, *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*. París: Gallimard, 2006, p. 661.

intentar resolver los problemas y fracasar. El fracaso se explica aquí por un comportamiento irracional, es decir, resultados perjudiciales no para unos cuantos sino para todos. El mundo moderno nos ofrece numerosos ejemplos de admirables valores profanos que ya no tienen sentido. Para J. Diamond, "comprender las razones por las cuales los grupos toman generalmente malas decisiones, conlleva a armarse de conocimientos para orientar mejor los grupos hacia decisiones convenientes".[7] La clave de comprensión del fracaso o triunfo de una sociedad consiste en saber cuáles han sido los valores fundamentales que se deben mantener y cuáles deben ser remplazados por otros: "Muchos fracasos en parte irracionales se explican por el conflicto entre motivaciones a corto y largo plazo en un mismo individuo"[8].

Sébastien Bohler piensa que la respuesta se encuentra en nuestro cerebro. En él se localiza, efectivamente, un órgano llamado *striatum* el cual rige los comportamientos. Para Bohler, el *striatum* impone cinco tareas al cerebro, a saber, comer, reproducirse, adquirir poder, extender su territorio e imponerse frente al otro. Este órgano, según el autor, ha evolucionado, exige cada vez más recompensas y tiene tendencia al exceso (*hybris*). Es precisamente esta tendencia al exceso, a la desmesura, la que nos está llevando directo a la catástrofe. Se hace necesario y urgente, entonces, aprender a controlar y ponerle límites a este órgano tan importante y peligroso a la vez.

En una sociedad en la que lo que cuenta es lo exterior, la imagen, el tener más que el ser, planteamos volver la mirada hacia adentro,

7 *Ibid.*, p. 651.

8 *Ibid.*, p. 672.

hacia los valores esenciales del ser humano en relación inseparable y constitutiva con el entorno. Somos parte de un todo sin jerarquías. Es urgente encontrar una espiritualidad acorde con el contexto de crisis en el que vivimos. Una espiritualidad que sea capaz de considerar al ser humano miembro de una comunidad de vida. En este contexto, el filósofo y teólogo catalán, Raimon Panikkar, propone una espiritualidad basada en lo que ha llamado la intuición cosmoteándrica[9]. Esta concibe la realidad como un conjunto de relaciones constitutivas entre Dios, el Hombre y el Mundo[10], en donde Dios representa la dimensión de infinitud y libertad presente en todos los seres; el Hombre la dimensión consciente y el Mundo la materialidad. La realidad está constituida de estas tres dimensiones en estrecha e inseparable relación. De manera que, si todo está en relación, Dios, Hombre y Mundo no son opciones excluyentes. Esta intuición implica o exige una espiritualidad[11]. La espiritualidad cosmoteándrica considera la realidad como un todo interactuando y constituyéndose. El árbol, la abeja o la montaña hacen que yo sea lo que soy y lo que soy hace que ellos también

9 R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta, 1999.

10 Conservamos aquí los términos que utiliza el autor (Dios, Hombre y Mundo).

11 Deberíamos definir con precisión este vocablo. Dominique Bourg, filósofo y teólogo francés, asigna dos funciones a la espiritualidad. La primera función de la espiritualidad es el modo particular de relaciones que una sociedad establece con lo que aprehende como un afuera, con aquello que le permite desarrollarse. La segunda función tiene que ver con lo que conduce a las sociedades a sugerir modelos de realización de sí mismo a los individuos. No está por demás agregar que la espiritualidad precede a las religiones. Nosotros comprenderemos en este artículo la espiritualidad como todo aquello que da al ser humano una razón, un impulso, para alcanzar su realización plena y lo mueve, por tanto, a actuar de una manera específica. En este sentido, nos acercamos de la segunda función definida por D. Bourg. Cf. D. Bourg, *Une nouvelle Terre*. París: Desclée de Brouwer, 2018, p. 15-16.

sean lo que son. Es una relación pericorética en la que todo(s) se interpenetra(n) y esta interpenetración les constituye. Así las cosas, la espiritualidad cosmoteándrica considera que cuanto existe es necesario: la diversidad (biológica, cultural, religiosa, entre otras) es necesaria y debe ser mantenida. Además, en estas relaciones constitutivas, no hay jerarquías. Es una relación circular, no piramidal.

En el contexto que nos ocupa, ¿qué importancia puede tener la intuición de R. Panikkar? Si lo que debemos saber es qué hacer para solucionar el grave problema que nos tiene al borde del abismo, entonces, ¿por qué es importante la espiritualidad? Dejemos esta pregunta planteada, para intentar dar una respuesta más adelante.

1. Teorías de la vida y discursos ecológicos

Si seguimos de cerca el desarrollo de la historia del pensamiento en relación con la ecología, descubrimos en ella al menos tres teorías de la vida, a saber, la mecanicista, la vitalista y la holística[12].

La *teoría mecanicista* concibe la naturaleza como una *fuente inanimada* de recursos naturales explotables y disponibles para el desarrollo económico. El ser humano es, en este contexto, una entidad exterior y superior a la naturaleza. Si en algún momento las actitudes animistas predominaban, los embajadores del mecanicismo lograron superponer una cosmovisión que elimina el misterio, gracias al triunfo de la tecnología. Como dice Sheldrake:

12 También conocida como orgánica o sistémica.

"gracias al progreso de la ciencia y a la llegada de la inteligencia racional, hoy sabemos que es imposible influir la naturaleza con fórmulas mágicas y encantamientos o hechizos, rituales y modos de adoración descabellados"[13]. Porque es claro y evidente que ni la magia ni ninguna fuerza misteriosa permiten gobernar la naturaleza. Lo que sí permite hacerlo es aumentar el dominio por medio de la ciencia y la tecnología. Es harto sabido que fue Descartes quien introdujo esta visión mecanicista del mundo, con el único fin de convertir al ser humano en "señor y amo de la naturaleza"[14]. Después de él vendrán otros.

F. Bacon es considerado como uno de los mayores exponentes de la conquista de la naturaleza. Él comparó el dominio de la naturaleza con el don recibido por Adán de dar nombre a los animales (Gn 2, 19-20). Así, el hombre (el varón, puesto que Eva no había sido creada aún) podía dominar la naturaleza con la tecnología como un poder otorgado por Dios. Para los mecanicistas, tanto animales como vegetales son seres inanimados. Se impone, así, progresivamente, el *logos*, la razón. La doctrina mecanicista deviene la doctrina ortodoxa de la civilización industrial. En relación con la crisis ecológica, en términos generales, el mecanicismo responde que es necesaria más tecnología para superar este obstáculo que no es más que eso, una barrera momentánea que motiva a acelerar las investigaciones. Los más radicales simplemente niegan la existencia de una crisis medioambiental.

La *teoría vitalista* pone la vida en el centro de la realidad. Además, para los defensores de esta teoría, el ser vivo no puede ser

13 R. Sheldrake, *op. cit.*, p. 32.

14 *Ibid.*, p. 66.

reducido a leyes fisicoquímicas, porque la materia está animada de una fuerza vital, de un principio vital diferente de la materia y del alma pensante. Para los vitalistas, contrario a los representantes del animismo, la actividad intelectual está subordinada a la vida. Aristóteles, en su obra *De Anima*, identifica el alma con el principio motor de los seres vivos. El vitalismo va a perder fuerza con la aparición del cristianismo, sobre todo con la idea de un Dios todopoderoso. En Francia, el médico ilustrado, Paul-Joseph Barthez (1734-1806), será el instigador del vitalismo. Barthez cree en la existencia de un principio vital superior que engloba todas las subdivisiones, contrario a quienes afirmaban que cada glándula tenía vida propia. Cómo no mencionar a H. Bergson (1859-1941), quien desarrolla en sus trabajos el concepto de "impulso vital", reviviendo, de alguna manera, el vitalismo. En su obra *Evolution créatrice* (*Evolución creadora*) afirma: "[…] se verá en la evolución algo diferente a una serie de simples adaptaciones a las circunstancias, como lo pretende el mecanicismo; algo diferente también a la realización de un plan general, como lo quisiera la doctrina de la finalidad"[15]. Pocos biólogos - quizás ninguno[16] – se reclaman hoy en día del vitalismo; en filosofía se pueden citar todavía algunos tales como Georges Canguilhem, Gilles Deleuze e incluso Hans Jonas. El vitalismo fue condenado por el papa Pio

15 H. Bergson, *L'évolution créatrice*. Ediciones Rombaldi. París: 1927, p. 122.

16 A este respecto Sheldrake señala: "Ignoro cuántos biólogos contemporáneos conservan, como T. H. Huxley, el sentido de la poesía de la naturaleza, descubierto en los años de juventud – existen ciertamente algunos. ¿Y cuántos, como Darwin, lo perdieron? ¿Cuántos tienen el sentimiento que su espíritu es mecánico? ¿cuántos no disfrutan la naturaleza? No existen estadísticas. Sin embargo, no puedo impedirme sospechar que la experiencia poética o mística de la vida de la naturaleza es aún una fuente de inspiración para muchos especialistas de las ciencias de la vida, aunque lo hayan casi olvidado"; R. Sheldrake, *op. cit*., p. 85.

X en la encíclica *Pascendi*[17]. Como es de esperar, las propuestas de los autores vitalistas tienen relación con la problemática ecológica. Hans Jonas con su conocida "heurística del temor" es uno de ellos[18]; Teilhard de Chardin y su cosmogénesis[19]; Ortega y Gasset y el raciovitalismo[20], entre muchos otros más.

La *teoría holística*, orgánica o sistémica pertenece a un movimiento relativamente reciente que plantea nuevas categorías interpretativas. Sus representantes insisten en la unidad de la vida y perciben la diferencia entre las diversas formas de vida de los organismos como un asunto de grado, no de naturaleza. Evidentemente, para la teoría holística, toda la naturaleza está viva. Sheldrake asevera que esta teoría es una actualización del animismo pre-mecanicista[21]. Son, sin duda alguna, las nuevas categorías interpretativas o paradigmas emergentes formulados por algunos filósofos y científicos contemporáneos (Prigogine, Capra, Thompson, Plank, Einstein, Bohr, Heisenberg, entre otros)[22]. James Lovelock se atrevió a presentar, en los años 70, la hipótesis Gaia que se inscribe, según

---

17 El texto puede ser consultado en http://w2.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html; accesado el 07/03/2019.

18 H. Jonas, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Madrid: Editorial Herder, 1995.

19 Entre muchos otros, véase, P. Teilhard de Chardin, *El corazón de la materia*. Bilbao: Sal Terrae, 2002.

20 J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Espasa, 2003.

21 R. Sheldrake, *op. cit*., p. 116.

22 Véase, sobre este tema, el interesante fascículo publicado por Francisco Gutiérrez Pérez y Cruz Prado Rojas, *Ecopedagogía y ciudadanía planetaria*. México: De La Salle ediciones, 2015, p. 23 y siguientes.

creemos, en esta misma línea. Para este autor, nuestros actos no están separados de la Tierra, formamos un conjunto inseparable. Para definir a Gaia, es necesario definir la vida, dice el autor[23]. Con palabras de Lovelock, la hipótesis Gaia dice "que la temperatura, el estado de oxidación, la acidez y ciertos aspectos de las rocas y del agua se mantienen constantes, y que esta homeostasis se mantiene por medio de procesos de retroacción activa determinados automática e inconscientemente por la biota"[24], a tal punto que "la contaminación no es, como se afirma seguido, el producto de una vileza moral. Es una consecuencia inevitable del proceso activo de la vida"[25]. El planeta tiene vida y "sabe" cómo mantener los equilibrios necesarios para que haya vida. Lovelock enuncia la pregunta esencial, *quid* de nuestro trabajo: ¿Qué es la vida?, y, por consiguiente: ¿Qué es la muerte? Siguiendo a Sheldrake, sostenemos que la vida es "flujo de energía"[26] y que este flujo de energía es la "fuerza vital" que mueve el universo; con la muerte, la energía concentrada en un ser se libera y se transforma hacia el flujo cósmico. Las Sagradas Escrituras cristianas y también algunas de otras religiones refieren a un "viento", "soplo", "fuerza", "energía", "espíritu", "ruah", que dinamiza el cosmos, que da vida. Con la muerte, este soplo de vida regresa a su origen. Lo mismo sucede con las profundas creencias de los pueblos ancestrales quienes retornaban los cuerpos sin vida a la naturaleza para que la energía que fluía en ellos siga su curso.

---

23 J. Lovelock, *Les âges de Gaïa*. París: Ediciones Robert Laffont, 1990, p. 37.

24 *Ibid*., p. 41.

25 J. Lovelock, *La terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*. París: Flammarion, 1993, p. 48.

26 R. Sheldrake, *op. cit*., p. 112-114.

En síntesis, la teoría mecanicista elimina el misterio, los espíritus, la espontaneidad de la vida, el alma del universo. Todo se reduce a máquinas que funcionan según principios bien definidos y preestablecidos. El vitalismo les devuelve el alma únicamente a los organismos biológicos; las rocas, los minerales, las montañas siguen siendo seres inanimados. El holismo proclama que toda la naturaleza, sin excepción, está viva.

2. ¿Regreso al/del animismo?

En la obra *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, R. Panikkar sugiere la urgente necesidad de "recuperar el animismo"[27]. Aunque no se detiene a comentar con amplitud su sugerencia, entendemos que el animismo para él significa la experiencia misma de la vida. El teólogo catalán cree que formamos parte de un todo y que todos, "también las montañas y las rocas"[28], son vivientes por el simple hecho de ser temporales. En efecto, la vida es duración del ser, es decir, el tiempo es la vida misma del universo. Panikkar aboga por la superación del mecanicismo y del racionalismo, porque "en cada una de las cosas se encierra una chispa de libertad y de vida"[29]. Como vemos, su comprensión de la vida es sumamente amplia y, por esto, ligeramente difusa. La vida está en estrecha relación con el tiempo, de manera que todo lo que está inserto en el tiempo tiene vida.

27 R. Panikkar, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: San Pablo, 1994, p. 149.

28 *Ibid*., p. 149.

29 *Ibid*., p. 150.

El racionalismo mecanicista que impera en la actualidad desprecia y rechaza, por ser inferiores, cualquier teoría o intuición que tenga relación con la opinión (doxa) o que esté basada en emociones y sentimientos. Sólo cuenta lo que es demostrable por el método científico. El animismo es calificado, por tanto, como un estado, estrato o estadio inferior del ser humano. En efecto, según S. Freud, la humanidad habría producido tres sistemas de pensamiento o cosmovisiones, a saber, la animista, la religiosa y la científica[30]. La cosmovisión animista ocupa el lugar más bajo de los sistemas de creencias y está relacionada con la mitología. El animismo no llega a ser una religión, pero contiene en sí mismo las condiciones necesarias para que lo sea. En otras palabras, el primer estadio religioso es el animismo. María Cristina Moritz lo dice así: "Los procesos anímicos inconscientes, denominados por Freud procesos primarios, son los residuos de una 'fase evolutiva' primitiva en la que predominaban como modo de funcionamiento"[31].

Freud no es el único en pensar que el animismo es una fase primitiva o primordial en el ser humano. El reconocido antropólogo francés, Philippe Descola, en su obra *Par-delà nature et culture* (*Más allá de la naturaleza y de la cultura*), habla, en el capítulo sexto, del "animismo restaurado" (*animisme restauré*) y hace referencia a las "sociétés animiques"[32] (sociedades anímicas) como si se tratara de

30 S. Freud, *Obras completas. Totem y tabú y otras obras* (1913-1914). Volumen XIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991, p. 81.

31 M. C. Moritz, "Algunas ideas de Freud acerca de la religión", *Revista Pilquem*, 2012, año 14, n° 8, p. 5; disponible en file:///C:/Users/JCVC/Downloads/Dialnet-AlgunasIdeasDeFreudAcercaDeLaReligion-4059035.pdf, accesado el 14/03/2019.

32 Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard, 2005, p. 243.

grupos humanos primitivos. En la obra *L'animisme parmi nous*[33] (*El animismo entre nosotros*), memoria del coloquio realizado en París sobre el animismo los días 29 y 30 de marzo del 2008, psicólogos y arqueólogos hacen la misma constatación: el animismo – que de una u otra manera sigue presente entre nosotros – es el resultado de antiguos procesos primordiales que emergen del inconsciente. De igual forma, el reconocido diccionario filosófico de Ferrater Mora coloca como definición del animismo: "creencia de que todo está animado y vivificado, de que los objetos de la Naturaleza son, en su singularidad y en su totalidad, seres animados. Este animismo coexiste en los *pueblos primitivos* con el antropomorfismo, por el cual la animación de todos los seres es concebida en analogía con la del hombre"[34]. El animismo es, pues, para una inmensa mayoría de pensadores, un estado superado o que debe ser superado.

No es nuestro interés trazar una historia exhaustiva del animismo. Basten algunas referencias para ubicar nuestra temática. Para Platón, en el *Timeo*, el "Alma del Mundo" corresponde a "la organización universal concebida inicialmente por el Demiurgo"[35]. Dios habría dado forma al caos, mediante "determinaciones geométricas y aritméticas que definen los elementos"[36]. El alma del mundo remite a un orden (paso de la indeterminación a la determinación) y éste es dado por un ente externo al mundo. El Alma es fabricada e introducida, posteriormente, en los cuerpos. No es, sin embargo,

33 AAVV., *L'animisme parmi nous*. París: Puf, 2009.

34 J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*. Tomo I. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964, p. 105. El subrayado es nuestro.

35 J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*. París: Les Belles Lettres, 1939, p. 43.

36 *Idem*.

ni un objeto sensible, ni un ser eterno, como la Idea; sufre, ella también, el devenir. Aristóteles, *grosso modo*, plantea la existencia de un dios (primer motor) que preexiste al mundo y que tiene la función de gobernar y de controlar el movimiento del mundo. Este primer motor es el Alma del mundo. Sin embargo, como lo demuestra J. Morceau, el universo no procede de un Demiurgo o de un obrero trascendente; el universo es un ser natural, un viviente; en él mismo reside el principio de su acción. Todo sucede dentro y no fuera.[37] Constatemos que esta última idea coincide plenamente con la propuesta de J. Lovelock, aplicada, esta vez, al planeta Tierra únicamente: la realidad es una sola; el planeta es un ser vivo capaz de mantener el equilibrio necesario para la vida.

A decir verdad, la mayoría de las culturas antiguas admitía los postulados tradicionales de un mundo natural vivo como algo obvio e incuestionable. El mundo contemporáneo ha sido desacralizado. R. Sheldrake estima que "los grandes filósofos creían que el mundo natural vivía, como consecuencia de su movimiento incesante y, al ser estos movimientos regulares y ordenados, afirmaban que la naturaleza estaba no solamente viva, sino que era también inteligente: un animal inmenso dotado de un alma y de un espíritu racional propios"[38]. Sin embargo, el comportamiento de nuestros coetáneos evidencia que nuestras relaciones con la naturaleza tienen como principio fundamental que está viva, contrario a lo que manifiesta la aproximación científica mecanicista de los tecnócratas y economistas. Es, de hecho, una relación ambigua. Los bosques densos y llenos de vida suscitan temor, miedo,

37 Véase J. Moreau, *idem*., p. 127.

38 R. Sheldrake, *op. cit*., p. 57.

inseguridad. Ante estos sentimientos, concebirlos como materia inanimada y mecánica es, en alguna medida, reconfortante, al producir un sentimiento de dominación. "La Madre Naturaleza es menos inquietante una vez que la podemos reducirla a una superstición"[39], afirma Sheldrake. Para las sociedades agrícolas del Cercano Oriente, también en India y en las culturas amerindias, la Madre era la fuente de todo; los mitos cosmogónicos muestran que la Madre Tierra fue la primera que emergió del caos y dio a luz, enseguida, a la vida en toda su diversidad.

El judeocristianismo tiene raíces profundamente animistas. Las fiestas sagradas tienen fundamentos agrarios basados en los ciclos de la naturaleza. Así, "Las tres fiestas principales de Israel (Pascual, Pentecostés y Tiendas) tienen […] un origen agrícola […] ligado a las principales cosechas de las tres estaciones productivas del año"[40]. Existían lugares sagrados que dejaron de serlo cuando los judeocristianos temieron que se les divinizara. En la Palestina antigua, se levantaron algunos monumentos megalíticos o simplemente piedras representando las puertas que daban acceso a otras regiones del mundo. Los judíos veneraban, por ejemplo, en Bethel, una piedra sagrada en donde Jacob, en sueños, vio una escalera que tocaba el cielo y de la que subían y bajaban ángeles. Ese sitio se convirtió en un lugar de culto y sacrificios. Conforme maduraba la idea de un Dios único, fue surgiendo también la idea de un único lugar de veneración: el templo. Cualquier otro lugar de culto se convirtió en una amenaza. Los profetas del exilio y del post-exilio lucharán contra la permanente tentación de adoptar

39 *Ibid*., p. 19.

40 C. Di Sante, *La prière d'Israël*. París: Desclée/Bellarnin, 1986, p. 196.

y servir a otros dioses. Esta podría ser, como afirma Sheldrake, una primera etapa de la desacralización progresiva de las antiguas prácticas animistas.

En Europa y también en América, las religiones que precedieron al cristianismo eran "politeístas". Todas seguían los ritmos de la naturaleza y reconocían el carácter sagrado de numerosos lugares (árboles, pozos, bosques, rocas, montañas, entre otros). Con la llegada del cristianismo, sucedieron dos cosas, como se había verificado igualmente en el antiguo Israel. Los líderes religiosos intentaron, en primer lugar, por todos los medios, eliminar y/o ocultar estos lugares sagrados. Sobre las ruinas de las pirámides y otros edificios significativos, se construyeron catedrales e iglesias dedicadas, generalmente, a un santo o a alguna advocación mariana. Sin embargo, en segundo lugar, el pueblo siguió celebrando a sus divinidades o incorporaron elementos de sus creencias al cristianismo que, en muchos casos, les había sido impuesto.

La Reforma protestante va a instaurar una suerte de cristianismo depurado, al rechazar la corrupción y los abusos de la Iglesia católica romana. Las observancias rituales, las fiestas agrícolas estacionales, la devoción a la virgen María, el culto a los ángeles y a los santos, todos estos aspectos se convirtieron en supersticiones paganas que había que eliminar. Además, "los protestantes, que compartían el respeto de los humanistas modernos por la erudición y la fidelidad a las fuentes originales, utilizaban la Biblia como única obra de referencia y rechazaban parte de las doctrinas y tradiciones ulteriores de la Iglesia"[41]. Ya sabemos que se destruían las imágenes de la Virgen y de los ángeles y se reducían

41 R. Sheldrake, *op. cit.*, p. 39.

a fragmentos vitrales, santuarios, tumbas de los santos, conventos y monasterios. Para Sheldrake, este proceder la Reforma puso las bases para la revolución científica mecanicista que tuvo lugar el siglo siguiente. Será el humanismo laico el que llevará la Reforma a sus consecuencias más extremas. El ser humano deviene "la fuente de toda divinidad, el amo de una naturaleza desacralizada, el único creador racional y consciente en un mundo inanimado"[42]. No creemos equivocarnos al decir que el humanismo se convirtió en una nueva religión. Lo que sigue es bien conocido: revolución industrial, desarrollo posterior de la tecnología que conlleva a la utilización indiscriminada de los recursos naturales en detrimento del conjunto de los seres vivos. En una frase, es el paso de un mundo orgánico a un mundo mecánico.

El cansancio agudo al que somete el ritmo desenfrenado de la sociedad contemporánea obliga a buscarse momentos y lugares para "recargarse", sin hablar ni siquiera de cuestionar lo que se hace, de manera mecánica y rutinaria. Y para conseguir esta "recarga", necesaria y muchas veces urgente, se busca el contacto cercano y pleno con la "naturaleza" (playa, mar, montañas), lejos, en todo caso, del ruido estridente y ensordecedor de la ciudad y sus máquinas. Todo parece indicar que entre más grande es el sentimiento de separación de la naturaleza, más fuerte es la necesidad de volver a ella. Sheldrake se cuestiona: "si el cosmos se parece más a un organismo en desarrollo que a una máquina funcionando gracias al impulso inicial que le fue dado; si los organismos ellos mismos son más organismos que máquinas; si la naturaleza, en fin, es orgánica, espontánea, creativa, ¿por qué seguir creyendo que todo es mecánico e inanimado? […] Ya no

42 *Ibid*., p. 45.

es posible relegar por más tiempo al olvido los modos de pensar míticos, animistas y religiosos"[43].

R. Panikkar sugiere, decíamos, "recuperar el animismo". Esto implica una nueva cosmovisión, una manera diferente de ser y de estar en esta Casa Común y de referirse al otro que no es humano. En la física animista, las almas presentes en todos los seres cumplían al papel fundamental de organizar y desarrollar el comportamiento. ¿Cómo comprender este "algo" llamado alma? François Cheng, de la Academia Francesa, formula una definición clara y precisa. Citamos el texto *in extenso*:

> Al final, permanece el alma. En cada ser, el cuerpo puede conocer el deterioro y el espíritu la deficiencia. Queda esta unidad irreducible, palpitando desde siempre, que es la marca de su unicidad. A menos que sea completamente sumergida, aniquilada por su propia parte de pulsiones destructoras, el alma está unida a la corriente de vida en devenir – la Vía –, porque ella depende del Aliento original que es el principio mismo de vida […]
>
> Al final, permanece el alma. […] en la indispensable triada cuerpo-espíritu-alma, reconozco plenamente el rol de base del cuerpo y el rol central del espíritu. Sin embargo, desde el punto de vista del destino de un individuo, una vez más, es el alma la que predomina; la parte más personal y, por tanto, la más preciosa, el estado supremo de su ser en cierto modo. Es a partir de este estado que cada ser está en condiciones de entrar en comunión con el alma del universo.

43 *Ibid.*, p. 90.

> Tierra fértil de los deseos y de la memoria, el alma es a mi parecer una mezcla de evidencia y de misterio, de una sorprendente simplicidad, aunque al mismo tiempo también de una complejidad espantosa […]
>
> Existe el Gran Todo y también cada alma minúscula. […] Todo el cielo estrellado, toda la madre tierra, todo el esplendor del alba y de la tarde, toda la gloria de la primavera y del otoño, todo el Aliento que anima el universo transportado por el vuelo de los pájaros migratorios, todos los cantos humanos que se elevan del valle de lágrimas, todo esto constituye un *aquí y ahora* en donde la eternidad se encoge. Este *aquí y ahora* no puede brillar, irradiar, hacer florecer y dar fruto, suscitar eco y resonancia y, así, tener sentido, si no es vivido por un alma […][44]

El ser humano es cuerpo, es espíritu y es alma; los dos primeros se acaban con la desaparición del individuo, el alma permanece, se reúne con el Gran Todo. El alma no se acaba, es, siguiendo la intuición de R. Panikkar, la dimensión de infinitud presente en todos los seres. El alma permite entrar en contacto con todo el universo; el cuerpo y el espíritu reducen la experiencia a las limitadas fronteras de nuestro entorno físico, emocional e intelectual. Sin alma, la eternidad presente en el aquí y ahora se desvanece.

En este contexto, ¿Por qué hablamos de recuperar el animismo? La sociedad en la que vivimos no se interesa en el espíritu, mucho menos aún en el alma. Quiere cuerpos adormecidos y amaestrados que produzcan para consumir y que, consumiendo, obliguen a

44 F. Cheng, *De l'âme. Sept lettres à une amie*. París: Albin Michel, 2019, p. 149-152.

seguir produciendo, para generar un capital que quedará, luego, en manos de unos pocos. Todo esto en un círculo sin fin que, de paso, obliga a buscar recursos que, hasta hace poco, se creían ilimitados. Recursos, por cierto, sin vida y cuya única razón de existir es el ser humano, afirman los mecanicistas y los tecnólogos de la ciencia. Recuperar el animismo no significa ver dioses en todas partes; significa ser capaces de percibir la Vida presente en cuanto nos rodea. Significa reconocer la importancia del territorio, de la Tierra que nos cobija y en la que hundimos nuestras raíces. "Es necesario y urgente redefinir una espiritualidad para nuestro tiempo"[45], asevera D. Bourg. Esta espiritualidad deberá ser animista, en el sentido que hemos definido; será, entonces, una espiritualidad de la tierra[46]. Así como el consumismo es la espiritualidad correspondiente a la religión del crecimiento sin fin; así, el animismo será la espiritualidad de la vida. Este animismo implica simplicidad[47], armonía, orden, respeto, sentido y primacía de la comunidad. Navega contracorriente en una sociedad en donde impera el individualismo exacerbado, la competencia y el crecimiento personal ilimitado, en detrimento de todo y de todos/as.

La espiritualidad animista debe deconstruir los paradigmas universalistas, con el fin de recuperar el sentido y la importancia de

45 D. Bourg, *Une nouvelle terre, op. cit.*, p. 48.

46 En el sentido de la "ética de la tierra" de A. Leopold. Ver A. Leopold, *Almanach d'un comté des sables*. París: Flammarion, 2000, p. 255-284.

47 Defendemos la urgencia de adoptar una simplicidad voluntaria; ver, entre otros, S. Latouche, *Vers une société d'abondance frugale*. París: Mille-et-une-nuits, 2011; P. Ariès, *La simplicité volontaire contre le mythe de l'abondance*. París : La Découverte, 2011 ; S. Mongeau, *La simplicité volontaire, plus que jamais*…Montréal : Ecosociété, 1998.

lo particular. La espiritualidad animista cree en la transformación constante, contra el fijismo de algunas tendencias religiosas, filosóficas y científicas. Rechaza una teología de la creación en la que el Creador hizo todas las cosas, las puso en marcha y luego se retiró a su morada celestial. Rechaza la idea de un Creador[48] inmutable, todopoderoso, omnisciente y eterno con forma, rasgos y capacidades humanas. Desaprueba, igualmente, la noción teológica de leyes naturales eternas que refuerza la ciencia mecanicista. El mundo natural es indeterminado, espontáneo y creativo. Cree en un "algo" misterioso e indescriptible, que evoluciona con el universo, sufre y goza con él. Es una *Energía creadora* de diversidad de la que participa la creatividad humana, es una *Fuerza vital*; es un *Campo Mórfico*[49] que genera otros campos mórficos. El indeterminismo y el caos de la realidad deviene determinismo y orden gracias a la acción de las "almas" presentes en cuanto existe. Indeterminismo y determinismo, caos y orden, vida y muerte, no son más que momentos de una realidad compleja que sólo puede mostrar rasgos concretos y fugaces.

---

48 R. Panikkar rechazaba la idea de Creador por considerarla una especie de degradación ontológica. En relación con el origen del cosmos, explica que no se trata de depositar en un Dios todos los enigmas del ser humano. El comienzo es un problema mal planteado, porque incluso los términos "comienzo" y "principio" remiten a la temporalidad. Para Panikkar, el relato del Génesis no es un texto de creación; se trata de interpretaciones literales y racionales. El comienzo del cosmos no tiene nada qué ver con un "tiempo cero". Este comienzo señala el fundamento, la base, la materia prima. La creación no es algo del pasado, sino del presente. El "*fiat*" de Dios no es una acción temporal, es la acción tempiterna de Dios. "Dios no se encuentra solamente en el inicio y al final del mundo; crea siempre y todos los días en la medida en la que el universo es, subsiste y se desarrolla". Cf. R. Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*. Barcelona: Herder, 2009, p. 117 y siguientes.

49 Cf. R. Sheldrake, *L'âme de la nature, op. cit*., p. 124 y siguientes. En español se puede consultar, de este autor, *Una nueva ciencia de la vida. La hipótesis de la causación formativa*. Barcelona: Kairós, 2011, p. 62 y siguientes.

No es difícil volver a creer y potenciar el alma humana, sin embargo ¿qué pensar de los seres no humanos?

3. Humanos y no humanos: de las virtudes

Para poder saber si los entes no humanos tienen alma, sería necesario conocer cuáles son las funciones del alma en el ser humano y, por comparación, extrapolarlas a los no humanos. Esa tarea no puede ser realizada en el contexto de un artículo como éste y, en todo caso, no estamos seguros de que ese esfuerzo valga la pena. De hecho, esa discusión trae a la memoria las largas disputas, en tiempos de la colonia, para saber si los indígenas tenían o no un alma como la de los europeos "civilizados".

Según Tomás Calvo Martínez, "Aristóteles establece y afirma repetidas veces que el alma es esencia (tò tí ên eînai), forma específica (eîdos) y entidad (ousía) del viviente"[50]. Esto significa que Aristóteles identifica el alma con la vida. Así, hay cuerpos naturales con y sin vida. Los que tienen vida, tienen también un alma y es ésta la que asegura la armonía y el equilibrio entre las distintas funciones del organismo, sin que deba ser reducida al conjunto de funciones vitales. Santo Tomás de Aquino afirmará, siguiendo la tradición aristotélica, que el alma es "la forma de la que resulta la unidad del cuerpo viviente"[51] y es el ser mismo del alma el que se comunica a la materia corporal. El alma asegura, entonces,

50 T. Calvo Martínez, "Introducción", en: *Aristóteles*, *Acerca del alma*. Barcelona: Gredos, [sf], p. 14.

51 J. Moreau, « L'homme et son âme, selon saint Thomas d'Aquin », en *: Revue Philosophique de Louvain*, 1976, n° 21, p. 8.

la unidad del individuo y garantiza el ejercicio de operaciones de orden psíquico, tales como las creencias, los pensamientos, los sentimientos y las razones. Alma y cuerpo van de la mano, son inseparables. Estas ideas las encontramos en la reflexión de F. Cheng que citamos anteriormente.

Teniendo en cuenta lo anterior, también podríamos preguntarnos si hay o no, en los no humanos, creencias, pensamientos, sentimientos y razones. La respuesta a esta interrogante no es sencilla. Es claro, sin embargo, que lo que diferencia a los humanos de los no humanos es la forma, es decir, la discontinuidad de los cuerpos, como lo reconoce Descola[52]. Por otro lado, no podemos negar que en todos los entes existentes hay rasgos o disposiciones internas que se comparten, como, por ejemplo, la vulnerabilidad y la dependencia. Esto es de una evidencia innegable en los animales, quizás menos en los vegetales y otros seres mal llamados, hasta ahora, inertes[53]. No sería, sin embargo, difícil demostrar la vulnerabilidad de una planta y su dependencia del medio en el que se encuentra.

A. McIntyre, en su obra *Animales racionales y dependientes. Por qué los humanos necesitamos las virtudes*[54], demuestra, apoyándose en estudios

52 Cf. Ph. Descola, *Par-delà nature et culture, op. cit.*, p. 230 y siguientes.

53 El vocablo "inerte" proviene del latín iners-inertis que quiere decir "incapaz", "sin talento", "inactivo"; está formado del prefijo privativo in- (sin) y del término "ars-artis" (arte), es decir, "sin arte". Así, sería falto decir que una roca es un elemento de la naturaleza que permanece inactivo. Ningún ente existente es inactivo o indiferente al medio que le rodea. Cf. Iter Sopena, *Diccionario Latino-Eapañol*. Barcelona: Ed. Ramón Sopena, 1987, p. 256.

54 A. McIntyre, *Animales racionales y dependientes. Porqué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2016.

científicos realizados recientemente, de qué manera están presentes en los animales las creencias, los pensamientos, los sentimientos y las razones en los animales, en radical oposición a aquéllos que aseveran que la ausencia de lenguaje es una evidencia suficiente para afirmar que no hay en ellos inteligencia: "el hecho de que especies de animales inteligentes no humanos, como los delfines, carezcan de los recursos lingüísticos para articular y manifestar sus razones no es impedimento para que se atribuyan razones a su acción"[55], porque los delfines poseen conceptos y saben cómo utilizarlos. La discontinuidad corporal ha conducido al ser humano a negar tajantemente la capacidad de razonar en los animales no humanos. Basta con recordar la frase bastante conocida de Heidegger: "El ser humano 'forma el mundo' (*weltbildend*), la piedra es por completo 'sin mundo' (*weltlos*) y el animal es 'pobre en mundo' (*weltarm*)"[56]. Eso quiere decir que el animal es puro comportamiento, incapaz, por tanto, de reflexionar o aprehender. El animal permanece, entonces, cautivo de su entorno. McIntyre opone a estas afirmaciones las capacidades pre-lingüísticas[57] de los animales. Hay en ellos, además, una búsqueda evidente del bien, es decir, razones para actuar de tal manera que se dan cuenta de que actuando de esa manera se obtendrá un bien concreto. Esto es, evidentemente, actuar por una razón. En el caso de los

55 *Ibid.*, p. 39.

56 M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992. Citado por A. McIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, *op. cit.*, p. 61. Sobre este tema, el lector interesado puede consultar con provecho el artículo de H. Neira y D. Aurenque, "¿Pobres y ricos de mundo? Repensando la noción heideggeriana de la animalidad", en: *Revista Filosófica*, enero-junio 2014, vol. 26, n. 38, p. 315-342.

57 A. McIntyre, *Animales racionales y dependientes. Porqué los seres humanos necesitamos las virtudes*, *op. cit.*, p. 70.

delfines, comparados con los humanos, nos recuerda McIntyre, "Para su florecimiento, los seres humanos necesitan las relaciones sociales, igual que los delfines […]"[58]. Humanos y delfines precisan de ciertas capacidades para desarrollarse. R. Larrère se inscribe en esta misma línea: "Las diferentes formas de conciencia en los humanos suponen capacidades cognitivas distintas que encontramos en ciertos animales; tenemos derecho de pensar que éstos experimentan experiencias conscientes equivalentes a las nuestras, sin ser necesariamente idénticas"[59].

No interesa aquí afirmar la existencia o ausencia de procesos idénticos a los de los humanos en los animales no humanos, como si la discontinuidad de los cuerpos ocultara una continuidad de otro tipo. Pretender demostrar que los animales merecen respeto, porque tienen un alma idéntica o equivalente a la humana es, a todas luces, contraproducente. Sí interesa, por el contrario, sostener la existencia de un alma que los mantiene en vida y que esta alma es una dimensión más de los organismos complejos, cuyos misterios escapan aún a la ciencia humana. Recordar la dimensión material que compartimos humanos y no humanos sí parece ser fundamental. El ser humano no es una máquina, pero tampoco un ser espiritual sin cuerpo. Los seres no humanos no son tampoco únicamente máquinas desprovistas de espíritu y de alma. Todos los seres existentes, en medidas diferentes, poseen cuerpo, alma y espíritu. En todos hay procesos conscientes, según el grado de evolución en el que se encuentran[60].

---

58 *Ibid*., p. 85-86.

59 P. Le Neindre, M. Dunier, R. Larrère y P. Prunet (coord.), *La conscience des animaux*. Versailles: Ediciones Quæ, 2018, p. 19.

60 "Marcha radial de las energías internas" es la expresión que utiliza P. Teilhard de Chardin para significar el proceso ascendiente de consciencia de cuanto existe que

Como quiera que sea, humanos y no humanos necesitan ciertas *habilidades* para lograr integrarse de manera armoniosa en el medio en el que viven y se desarrollan. La ausencia de estas habilidades significará una ruptura y una discapacidad para interactuar en el orden natural de las cosas. Además, estas habilidades cambiarán en función del contexto y del tiempo; no son, por tanto, universales ni universalizables. Serán siempre locales y localizables. A estas habilidades se les ha dado el nombre de "virtudes" en el contexto humano. Se transmiten de maestro a discípulo, es decir, se aprenden y se desarrollan, aunque algunas personas tengan mayor predisposición que otras. McIntyre[61] ha mostrado de qué manera estas "virtudes" también están presentes en algunos animales (los delfines, por ejemplo) y cómo el grupo se encarga de transmitirlas a los más jóvenes, mediante rituales de iniciación bien definidos.

Este tema nos parece primordial en el contexto de crisis medioambiental en el que nos encontramos. En efecto, las generaciones más jóvenes necesitan desarrollar ciertas habilidades, virtudes o valores que les permitan vivir correctamente en el tiempo y en el espacio en que se encuentran, sin olvidar las generaciones por venir. Durante siglos el planeta ha sido sometido a la acción destructora del ser humano, incapaz, por diversas razones, de pensar en los que vienen después. Sin embargo, estas nuevas generaciones no conocieron lo que tuvieron las anteriores y podrían, entonces, pensar que esto siempre ha sido así. Es importante que haya transmisores, maestros, líderes, que sepan

---

conduce hasta el ser humano. Cf. P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*. París: Seuil, 1955, p. 143-148.

61 Véase, entre otros, en capítulo tercero de A. McIntyre, *Animales racionales y dependientes. Porqué los seres humanos necesitamos las virtudes*, *op. cit.*, p. 35 y siguientes.

inculcar las virtudes correctas, para no solamente sobrevivir, sino, sobre todo, para vivir bien.

En este contexto, la vulnerabilidad y la dependencia son virtudes imprescindibles de la era ecológica. Reconocerse vulnerable y dependiente implica aceptar ser miembro de una familia a la que se dan y de la que se reciben cuidados (*care*) básicos y elementales para crecer armoniosamente. De esta vulnerabilidad y dependencia participan todos los seres existentes. El individuo aislado es una creación de la sociedad contemporánea. Los maestros, líderes o transmisores de valores, virtudes o habilidades deben insistir sin tregua en este aspecto. Los medios informativos y publicitarios se han encargado, por siglos, de formar y transformar al ser humano. El mismo trabajo ha de ser realizado desde "la acera de enfrente". Para cumplir con esta tarea es necesario haber adquirido una conciencia clara y advertida; se hace, entonces, imperiosa e indispensable una "ecología de la atención" o, mejor aún, una "ecosofía de la atención", es decir, una sabiduría que nos ayude a reorientar nuestra atención, hasta ahora centrada en individuos que satisfacen no solamente sus necesidades básicas sino, sobre todo, sus impulsos y antojos desordenados, nimios y superficiales. La atención constituye "el mediador esencial encargado de asegurar mi relación con el medio ambiente que alimenta mi sobrevivencia: un ser no puede persistir en la existencia, sino en la medida en la que logra 'poner atención' (*to attend*, *beachten*) a aquello de lo que depende la reproducción de su forma de vida. Debe procurar aquello que le permite vivir, debe preocuparse por cuidarlo (*care*)"[62]. Mantenerse atento, despierto, vigilante es, sin duda alguna, fundamental para, por un lado, no caer en las garras de

62 Y. Citton, *Pour une écologie de l'attention*. París : Seuil, 2014, p. 45.

quienes quieren mantenernos en el mismo sendero de destrucción y de muerte y, por otro lado, poder vivir bien al lado de los demás y no vivir mejor que los demás.

Conclusión: un nuevo rostro de Dios

La nueva espiritualidad que formulamos exige repensar la idea que nos ha sido transmitida de la divinidad. Como dice Sheldrake, "si el cosmos en su conjunto es un organismo en desarrollo y no una máquina eterna, el Dios del mundo-máquina ha sido pura y simplemente superado"[63]. El Dios, señor del mundo-máquina, habría concebido leyes que rigen toda la realidad y que existirían en su espíritu matemático. R. Sheldrake lo dice así: "Dios podría seguir siendo una respuesta, pero debería tratarse de un Dios evolucionista que concibe y hace respetar nuevas leyes en función del crecimiento del universo"[64]. Dios ya no ha de ser sinónimo de "Ser", absoluto, todopoderoso, omnisciente y omnipresente. Será la Energía que fluye, que crea y recrea; presente en todos los seres. Será sinónimo de Vida, de Diversidad, de Armonía, de Orden.

La espiritualidad de la era ecosófica es animista por cuanto reconoce el *Anima*, la Vida, presente en todos los seres, humanos y no humanos. Hay Vida en la montaña, en las rocas, en los ríos, en el agua, en el polvo, en el aire, en las flores, en las abejas, en los árboles.

¡El planeta Tierra está vivo, no existen seres inanimados!

63 R. Sheldrake, *L'âme de la nature, op. cit.*, p. 202.

64 *Ibid.*, p. 145.

Referencias bibliográficas

AAVV., *L'animisme parmi nous*. París: Puf, 2009.

Ariès, P., *La simplicité volontaire contre le mythe de l'abondance*. París: La Découverte, 2011.

Bergson, H., *L'évolution créatrice*. París: Ediciones Rombaldi, 1927.

Bohler, S., *Le bug humain. Pourquoi notre cerveau nous pousse à détruire la planète et comment l'en empêcher*. París: Robert Lafont, 2019.

Bourg, D., *Une nouvelle Terre*. París: Desclée de Brouwer, 2018.

Calvo Martínez, T., "Introducción", en: *Aristóteles*, *Acerca del alma*. Barcelona: Gredos, [sf].

Cheng, F., *De l'âme. Sept lettres à une amie*. París: Albin Michel, 2019.

Citton, Y., *Pour une écologie de l'attention*. París: Seuil, 2014.

Descola, Ph., *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard, 2005.

Di Sante, C., *La prière d'Israël*. París: Desclée/Bellarnin, 1986.

Diamond, J., *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*. París : Gallimard, 2006.

Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*. Tomo I. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.

file:///C:/Users/JCVC/Downloads/Dialnet-AlgunasIdeasDeFreudAcercaDeLaReligion-4059035.pdf

Freud, S., *Obras completas. Totem y tabú y otras obras* (1913-1914). Volumen XIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

Gutiérrez Pérez, F. y Prado Rojas, C., *Ecopedagogía y ciudadanía planetaria*. México: De La Salle ediciones, 2015.

Iter Sopena, *Diccionario Latino-Eapañol*. Barcelona: Ed. Ramón Sopena, 1987.

Jonas, H., *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Madrid: Editorial Herder, 1995.

Latouche, S., *Vers une société d'abondance frugale*. París: Mille-et-une-nuits, 2011.

Le Neindre, P., Dunier, M., Larrère, R. y Prunet, P. (coord.), *La conscience des animaux*. Versailles: Ediciones Quæ, 2018.

Leopold, A., *Almanach d'un comté des sables*. París: Flammarion, 2000.

Lovelock, J., *La terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*. París: Flammarion, 1993.

Lovelock, J., *Les âges de Gaïa*. París: Ediciones Robert Laffont, 1990.

McIntyre, A., *Animales racionales y dependientes. Porqué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2016.

Mongeau, S., *La simplicité volontaire, plus que jamais*…Montréal: Ecosociété, 1998.

Moreau, J., « L'homme et son âme, selon saint Thomas d'Aquin », en *: Revue Philosophique de Louvain*, 1976, n° 21, p. 5-29.

Moreau, J.*, L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*. París: Les Belles Lettres, 1939.

Moritz, M. C., "Algunas ideas de Freud acerca de la religión", *Revista Pilquem*, 2012, año 14, n° 8, p. 1-9; disponible en:

Naess, A., *Ecologie, communauté et style de vie*. París: Ediciones Dehors, 2008.

Neira, H. y Aurenque, D., "¿Pobres y ricos de mundo? Repensando la noción heideggeriana de la animalidad", en: *Revista Filosófica*, enero-junio 2014, vol. 26, n. 38, p. 315-342.

Ortega y Gasset, J., *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Espasa, 2003.

Panikkar, R., *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: San Pablo, 1994.

Panikkar, R., *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta, 1999.

Panikkar, R., *La puerta estrecha del conocimiento*. Barcelona: Herder, 2009.

Sheldrake, R.*, L'âme de la nature*. París: Albin Michel, 2001.

Sheldrake, R., *Una nueva ciencia de la vida. La hipótesis de la causación formativa*. Barcelona: Kairós, 2011.

Teilhard de Chardin, P., *El corazón de la materia*. Bilbao: Sal Terræ, 2002.

Teilhard de Chardin, P., *Le phénomène humain*. París: Seuil, 1955.

❖ ❖ ❖

Juan Carlos Valverde Campos, Master en Teología Bíblica por el Instituto Católico de París, Francia. Doctor en Filosofía de la Religión por la Universidad de Estrasburgo, Francia. Docente e investigador de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica. Miembro del Foro Interreligioso de Costa Rica.
juancavalcam@hotmail.com

Recibido: 12 de febrero de 2019
Aprobado: 2 de mayo de 2019

Una espiritualidad ecológica

Un primer paso para el cambio

Texia E. Anabalón Navarrete

Resumen: El artículo cuestiona las decisiones políticas que se toman desde una ética de dominio sobre la creación. Desde una perspectiva bíblica se mira la naturaleza como sagrada, permitiendo pensar en otro modo de vivir la vida. La experiencia de Dios permite una nueva relación con la naturaleza y con todo el cosmos. El Espíritu que sustenta el cosmos está también en nosotros. Nuestra espiritualidad debe contemplar la naturaleza como un todo, donde no estamos excluidos, sino que somos parte de ella. Iniciando así una teología ecológica que destruya el pensamiento dominador y destructor que hoy tanto daño hace a nuestro planeta.

Abstract: The article questions the political decisions that are taken from a domain ethic about creation. From a biblical perspective, nature is regarded as

Palabras Claves: Cambio climático; Ética de Dominio; Relación con la naturaleza; Contemplación; Espiritualidad ecológica.

Key words: Climatic change; Ethic of power; Relationship with nature; Contemplation; Ecological spirituality.

sacred, allowing us to think of another way of living life. The experience of God allows a new relationship with nature and with the entire cosmos. The Spirit that sustains the cosmos is also in us. Our spirituality must contemplate nature as a whole, where we are not excluded, but we are part of it. An ecological theology is proposed that destroys the dominating and destructive thought that today causes so much damage to our planet.

Introducción

Estamos en una época donde en las redes sociales, en programas televisivos y noticieros, cada día nos muestran muertes producto de aluviones, inundaciones, explosión de volcanes, sequías y desborde de los ríos como resultado del desequilibrio de la naturaleza. ¿Realmente es la naturaleza o son éstas más bien alteraciones realizadas en la naturaleza?

¿Acaso no ha sido el ser humano que ha cortado los árboles por cuya ausencia se desmorona la tierra creando aluviones? ¿No se ha cambiado el cauce de los ríos para construir? ¿No provoca el calentamiento global el desequilibrio de los climas? Es tiempo de reflexionar, mirar a nuestro alrededor y comprender que somos parte de un mundo que necesita nuestra ayuda. La contaminación está destruyendo nuestra casa común, la naturaleza es víctima del abuso que nos dirige a una inevitable destrucción.

1. ¿Realmente existe el cambio climático?

En la actualidad, se debate ¿realmente existe el cambio climático? Para esta pregunta existen 3 respuestas: algunos científicos nos hablan de cómo el planeta presenta la crisis ecológica más grave hasta ahora conocida, y nos alertan que para el 2030 ya su condición

será irreversible, responsabilizando por ello a la acción destructiva del ser humano. Hay quienes cuestionan este diagnóstico sobre la base de que el planeta pasa por procesos similares cada 10 mil años y creen que el planeta se está enfriando y que no existe cambio climático alguno. Otros piensan que existe efectivamente cambio climático, pero éste nada tiene que ver con el ser humano sino que éste se debe a los ciclos de cambio propios que el planeta enfrenta cíclicamente.[1] La mayor parte de la comunidad científica asegura que hay más de un 95% de probabilidad que el aumento se debe al incremento de las concentraciones de gases de efecto invernadero que resultan de las actividades humanas, incluyendo la deforestación y quema de combustibles fósiles como el petróleo y el carbón.[2] Más que encontrar un responsable, se puede partir de que el problema existe y que necesitamos hacer algo para remediarlo.

La alteración en la temperatura terrestre llega a ser la principal preocupación en muchos países, ya que interviene directamente en el sistema económico y social. Nos encontramos en un momento donde se deben tomar medidas para evitar a futuro catástrofes irreversibles. Las Naciones Unidas están a la vanguardia de estos esfuerzos por salvaguardar nuestro planeta. En 1992, la Cumbre para la Tierra dio lugar a la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC), primer paso para afrontar el problema. Hoy en día cuenta con una composición casi universal. Un total de 197 países han ratificado la Convención,

1 José Luis Lezama. *Cambio Climático, ciudad y gestión ambiental: los ámbitos nacional e internacional*. Sextil. México: México.2018

2 Cambio Climático Global. Disponible en: https://cambioclimaticoglobal.com/que-es-el-calentamiento-global. Fecha de Acceso: 30.04.19

convirtiéndose en parte de la misma. El objetivo final de la Convención es prevenir una interferencia humana "peligrosa" con el sistema climático.[3]

2. La otra perspectiva

Desde un principio el ser humano ha tomado control de la naturaleza, el ser humano se abastecido de ella, poniéndose en un lugar privilegiado. El ser humano se ha auto-colocado en el centro, todo lo demás es visto como estando a su servicio.[4] Manteniendo esta forma de ver las cosas, será imposible lograr algún cambio.

Aun cuando el ser humano busca una solución para este problema, sigue teniendo el control sobre ella. Sería ideal que para controlar los gases que perjudican al planeta, las decisiones sean radicales, se deberían dejar los avances tecnológicos que contaminan, combustibles fósiles y todo cuanto daña nuestro mundo. Pero ¿estamos realmente dispuestos a cambiar y abandonar nuestra comodidad? Es esto, precisamente, lo que enfrentan nuestros gobiernos cuando dialogan en busca de una solución. Resulta difícil, políticamente, perjudicar sus propias economías para evitar el problema. ¿Cómo lograr un cambio si se continúa con una ética de dominio?

---

3 United Nations Climate Change. Disponible en: https://unfccc.int/process/the-convention/what-is-the-united-nations-framework-convention-on-climate-change Fecha de Acceso: 30.04.19

4 Antropocentrismo se entiende como el dominio por parte del ser humano sobre la naturaleza, para obtener provecho incontrolado de la misma. /Paula Prieto Martínez. *¿De dónde venimos y para dónde vamos como seres humanos?* Colombia. Gente Nueva: 2005.19

3. La naturaleza como lugar sagrado

Los grupos ecologistas en la actualidad se han volcado a la defensa de la naturaleza y cuanto hay en ella. Para L. Boff ello implica una actitud y un pensamiento holístico.[5] El Todo está conectado, una mirada a esa realidad total de relaciones complejas, nos permite comprender que no existimos solos en el mundo. Desde el principio de los tiempos vemos como las civilizaciones antiguas dieron su importancia a la naturaleza. Muchas de las antiguas religiones de nuestros antepasados nos invitan a mirar la naturaleza con otros ojos, encontrando allí no solo una conexión mística sino una espiritualidad de libertad, respeto y sabiduría, un sentido profundo de la vida universal por medio de la contemplación. Creo ver en esta contemplación una propuesta de un quehacer teológico que transforma el Antropocentrismo dominador en un administrador de la obra de Dios.

4. La naturaleza en la Escritura Bíblica

En la cosmovisión bíblica, encontramos textos que parecen resaltar la superioridad del ser humano. Esa interpretación ha ayudado a la destrucción que hoy estamos viendo. Por años se ha esperado un fin de mundo, donde todo se destruya, donde la tierra y todo cuanto conocemos sea arrasado por el fuego, un Apocalipsis mal interpretado. Una lectura responsable de los textos, nos muestra otra realidad; el Salmo 8 dice:

5 Leonardo Boff. *Ecología. Grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.1996. 60

"Al ver tu cielo, hechura de tus dedos,
la luna y las estrellas, que fijaste tú,
¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes,
el hijo de Adán para que de él te cuides?
Apenas inferior a un dios le hiciste,
coronándole de gloria y de esplendor;
le hiciste señor de las obras de tus manos,
todo fue puesto por ti bajo sus pies:
ovejas y bueyes, todos juntos,
y aun las bestias del campo,
y las aves del cielo, y los peces del mar,
que surcan las sendas de las aguas.
¡Oh Yahvé, Señor nuestro,
qué glorioso tu nombre por toda la tierra!"
Salmo 8: 4-10

Toda la creación es obra magnífica de las manos de Dios y fue dada al ser humano para su cuidado y protección. A esta gran obra se le atribuye la cualidad de proclamar la majestad de Dios, su presencia, tal como lo dice el Salmo 18:

"El cielo proclama la gloria de Dios,
el firmamento pregona la obra de sus manos:
el día al día le pasa el mensaje,
la noche a la noche se lo susurra.
Sin que hablen, sin que pronuncien,
sin que resuene su voz,
a toda la tierra alcanza su pregón
y hasta los límites del orbe su lenguaje.
Allí le ha puesto su tienda al sol:
Él sale como el esposo de su alcoba,
contento como un héroe, a recorrer su camino.

Asoma por un extremo del cielo,
y su órbita llega al otro extremo:
nada se libra de su calor."
Salmo 18[6]

En estos versículos vemos cómo todo lo que existe se relaciona con su Creador, allí está su esencia, su presencia. Esto nos permite vislumbrar lo sagrado de la naturaleza. Si pudiésemos comprender este hecho, podríamos ver el planeta con otros ojos.

"¡Cuán numerosas tus obras, Yahvé!
Todas las has hecho con sabiduría,
de tus criaturas está llena la tierra.
Ahí está el mar, grande y de amplios brazos,
y en él el hervidero innumerable de animales,
grandes y pequeños;
por allí circulan los navíos,
y Leviatán que tú formaste para jugar con él.
Todos ellos de ti están esperando
que les des a su tiempo su alimento;
Tú se lo das y ellos lo toman,
abres tu mano y se sacian de bienes.
Escondes tu rostro y se anonadan,
les retiras su soplo,
y expiran y a su polvo retornan.
Envías tu soplo y son creados,
y renuevas la faz de la tierra.
¡Sea por siempre la gloria de Yahvé,
en sus obras Yahvé se regocije!"
Salmo 104

6 Las citas bíblicas están tomadas de la tercera edición de la *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 2009.

En este salmo Dios está presente en relación amorosa con los animales, les da su alimento, como una madre que nutre a su bebé a diario. Se refleja aquí el cuidado y la protección que Dios les brinda, la creación recibe el soplo de Dios para ser renovada, una dependencia plena en el actuar de su Creador. Esta visión permite ver la naturaleza, los animales, el agua, la tierra como un lugar sagrado, como el lugar donde Dios actúa, donde Dios habita. Así, a través de estos salmos podemos ver una nueva manera de vivir la vida, de ver la naturaleza y todo cuando en ella hay. Nos permiten relacionarnos con ella como un igual, como parte de la creación de Dios, como estando unidos a ella y a Dios.

5. Una nueva espiritualidad

La naturaleza está unida a los seres humanos como un todo, por ello es necesario vivir en armonía, tal cual lo dice Panikkar:

> El cometido del hombre no es el de dominar la naturaleza, sino precisamente el cultivar: cultivarse a sí mismo y la naturaleza, precisamente porque no se pueden separar.[7]

El destino del mundo está por lo tanto en nuestras manos, como administradores de la creación. Esto nos debe llevar a meditar en como nuestra fe, nuestra espiritualidad debe ser transformada. No podemos seguir pensando que la creación está desconectada de nosotros, todo cuanto tiene vida, tiene espíritu. En palabras de Boff:

7 Raimon Panikkar, *Ecosofía para una espiritualidad de la tierra*. Madrid. San Pablo. 1994, 119

> "entendemos por espíritu aquella capacidad de las energías primordiales y de la misma materia de interactuar entre sí, auto-organizándose…. Comunicándose y formando la trama compleja de inter-retro-relaciones que sustenta a todo el universo".[8] Nuestra experiencia como creyentes debe comprender toda la creación como un lugar donde Dios actúa, no estamos sobre ella para dominarla en una relación de poder egoísta, sino en una relación de interdependencia mutua.

El reto cristiano debe ser una espiritualidad que permita recuperar el valor teológico en relación con la creación, Creador y seres humanos. Una fe que comprenda un mundo en sostenibilidad mutua. Donde la experiencia de la realidad le permita ver a un Creador que se manifiesta en su creación. Una relación en plena comunión, lo que presupone una nueva manera de conocer a Dios.

6. Conocer a Dios en la naturaleza

Hablar de Dios, es hablar desde la perspectiva humana. Nadie conoce como es en realidad. Y cuando describimos a Dios, lo hacemos desde imágenes que se nos han impuesto, siendo estas realmente una construcción humana, porque no le hemos visto.
En el Salmo 104:1-4

> ¡Alma mía, bendice a Yahvé! ¡Yahvé, ¡Dios mío, qué grande eres! Vestido de esplendor y majestad, arropado de luz como de un manto, tú despliegas los cielos lo mismo que una tienda, levantas sobre las aguas tus altas moradas; haciendo de las nubes carro tuyo, sobre las alas del viento te deslizas; tomas por mensajeros a los vientos, a las llamas del fuego por ministros.

8 Boff, *Ecología*, 239.

En estos versículos vemos al salmista en un instante de contemplación. Vemos como experimenta una conexión espiritual que le permite ver allí al Creador. En medio de esa experiencia encuentra símbolos e imágenes, que dan lugar y sentido a la vida. Los árboles, las estrellas, la naturaleza toda, es una realidad que le permite encontrar respuestas y comprender su realidad humana. Para encontrar a este Dios que se relaciona con su creación, debemos destruir el imaginario de un Dios dominador, y ver más allá a un Dios que camina entre su creación, que escucha en el silencio, que se manifiesta en lo simple y susurra en el viento. Experimentar a Dios no es hablar de Dios, sino que es sentir su presencia entre los árboles, en los colores de una flor, en el canto de las aves.

La persona comprende que Dios Espíritu habita en su interior, por lo tanto, experimentar a Dios también es ver y sentir esa relación externa del cosmos. Al comprender esta relación, podemos entender que el Espíritu de Dios sustenta la tierra, renovándola como energía que da vida. La conciencia ecológica nace en el interior del ser humano y ayuda a una visión más completa del cosmos, gesta una nueva visión de la espiritualidad, dándonos esperanza en el cumplimiento del proyecto del reino de Dios, un cielo nuevo y una tierra nueva (Ap 21: 1-5). Como lo expresa Boff cuando dice:

> El Espíritu que todo lo une dentro y fuera de la Trinidad orquestará la sinfonía universal. La ecología será completa puesto que todos estarán, unidos por un lazo de simpatía y armonización infinito, en su verdadero *oikós*, en su casa materna y paterna que fue siempre habitada por el Espíritu y que ahora se halla toda iluminada y transfigurada por su completa autocomunicación.[9]

9 Boff, *Ecología*, 219.

Con el fin de provocar un cambio en la mentalidad destructora y dominadora de nuestras generaciones, es necesario enseñar que la naturaleza, al igual que el ser humano es creación de Dios, que el espíritu de Dios también habita en la creación y que todo se interrelaciona.

Bibliografía

Boff, Leonardo. *Ecología; Grito dela Tierra, grito de los pobres*. Valladolid: Trota 1996.

Cambio Climático Global. Disponible en: https://cambioclimaticoglobal.com/que-es-el-calentamiento-global. Fecha de Acceso: 30.04.19

Lezama, José Luis. *Cambio Climático, ciudad y gestión ambiental: los ámbitos nacional e internacional*. Sextil. México: México.2018

Panikkar, Raimon. *Ecosofía para una espiritualidad de la tierra*. Madrid. San Pablo. 1994. 119

Prieto Martínez, Paula. *¿De dónde venimos y para dónde vamos como seres humanos?* Colombia. Gente Nueva: 2005.19

United Nations Climate Change. Disponible en: https://unfccc.int/process/the-convention/what-is-the-united-nations-framework-convention-on-climate-change Fecha de Acceso: 30.04.19

❖ ❖ ❖

Texia E. Anabalón Navarrete, chilena, Licenciada en Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana en Costa Rica. Coordinadora del Programa de Cursos Libres y Encargada del Departamento de Educación Virtual de UBL. t.anabalon@ubl.ac.cr

Recibido: 20 de marzo de 2019

Aprobado: 2 de mayo de 2019

Sanándonos … salvándonos

Heydi Galarza Mendoza

> Moramos en un mundo vivo y vivificante. Todo cuanto aquí existe es vivo: las personas, los animales, las plantas, los suelos, las aguas, los vientos, los cerros, los valles y todo lo demás. Vivimos en un mundo sensitivo y emotivo. Aquí se vivencia la equivalencia de lo diverso, porque aquí el mosquito, el sapo, la helada, el granizo, el zorro, el hombre, el cerro, el río, las estrellas...somos imprescindibles en la delicada crianza de nuestra armonía, porque sólo nuestra exuberante diversidad sabe criar la armonía que aquí y ahora conviene.
>
> Jaqueline Michaux

Resumen: Se precisa la necesidad de un abordaje teológico con perspectiva ecológica que se enfoque en cómo esta perspectiva aporta al complejo mundo de la ecología y cómo se conecta con otras propuestas teóricas y acciones ambientales. Se propone que los espacios religiosos y sus tradiciones tienen la oportunidad de acercarse y aprender unas de las otras. Enriquecidas por la sabiduría compartida pueden aportar a los procesos ambientales a través de

principios que fundamenten una ética ecológica que incluya el encuentro, la compasión y la justicia ambiental.

Abstract: The article discusses the need for a theological approach with an ecological perspective is mentioned. It is discussed how this perspective contributes to the complex world of ecology and how it connects with other theoretical proposals. It is proposed that: (1) religious spaces and their traditions have the opportunity to approach and learn from each other; (2) mutually enriched, these traditions can contribute to environmental processes through an ecological ethic that includes compassion and environmental justice.

Introducción

Este artículo diseña un entramado de interconexiones donde se incluye y desarrolla principalmente tres elementos: el encuentro, la compasión y la justicia ecológica, elementos que pueden aportar desde una postura cristiana, pero entrelazándose con otras espiritualidades y realidades religiosas, ya que la riqueza de estos tres elementos proviene de la sabiduría y de la larga experiencia de nuestras y nuestros ancestros, con sus vivencias de rupturas, acercamientos, diálogos y sanación.

La expectativa es que los tres elementos presentados puedan ayudar a las comunidades de fe a recrear la reflexión y la práctica ética a nivel ecológico. Para esto necesitamos las manos y pensamiento abiertos a otras comunidades humanas y a otras vertientes religiosas, con la misma apertura de los árboles que son

Palabras clave: encuentro, compasión, justicia ambiental, teología con perspectiva ecológica, sanción, salvación.

Key words: encounter, compassion, environmental justice, ecological theology, moral sanction, salvation.

capaces de reconocerse iguales a través de sus raíces, donde existe un intercambio activo: "El que tiene mucho cede y el que tiene poco recibe ayuda"[1]. Es por esta razón que se plantea como hilo conductor de estas páginas a las conexiones y relaciones como una necesidad y no como algo tangencial[2].

Permítanme explicar esta 'necesidad' desde la actuación del entorno natural y sus sistemas ecológicos. Los espacios vitales que permiten a los seres vivos continuar y permanecer son las relaciones constantes y permanentes entre sus pares y con los otros diferentes, el momento en que hay quiebres o rupturas, las formas naturales corren el riesgo de desaparecer o morir. Esta primera evidencia es lo que conocemos como la vida de la diversidad o biodiversidad. A partir de esta afirmación y con la seguridad de que los espacios cristianos tienen la voluntad de sumar fuerzas y poner las destrezas particulares a la causa común de los problemas que afronta el planeta a nivel ambiental, iniciamos el recorrido de los tres elementos que pueden contribuir, desde una perspectiva religiosa, tomando en cuenta las palabras del Dalai Lama: "no

1 Peter Wohlleben. *La vida secreta de los árboles*. Barcelona: Obelisco: 2016, 19.

2 La propuesta que viene a continuación nace de una serie de experiencias vividas por la autora en torno al trabajo ambiental realizado dentro y fuera de ámbitos eclesiales. Como parte de grupos activistas ambientales de Bolivia que intervienen directamente en la sociedad y en la política, con grupos de mujeres agricultoras que están proponiendo la soberanía alimentaria desde sus parcelas. Desde aprendizajes con actoras y actores que son directamente afectados por conflictos ambientales. Desde instituciones eclesiales, haciendo tutorías sobre ecoteología, realizando talleres con "ecoactitud" junto a estudiantes de colegios. Tejiendo gratos intercambios de aprendizajes desde el trabajo socioteológico donde se apoyó en la formación de profesionales a través de diplomados donde se incluyó la transversal ambiental y la propuesta ecológica y finalmente encuentros y aprendizajes con personas y paradigmas que se mueven desde otras realidades religiosas, culturales y espiritualidades, especialmente las de las culturas andinas, amazónicas y el budismo.

es el medio ambiente el que necesita que lo arreglen. Es nuestro comportamiento en relación con el entorno el que debe cambiar[3]".

1. Primer elemento: El encuentro

Desde la ecología integral se asume un "marco de trabajo global para caracterizar la dinámica ecológica y resolver problemas ambientales"[4]. Este 'trabajo global' supone la integración de variedad de miradas, búsquedas, respuestas y consensos. Propuesta que incluye tanto a las ciencias como a las espiritualidades y religiones, a los grandes y pequeños movimientos ecológicos, como a las instituciones que se plantean trabajos ambientales, a los gobiernos y a los movimientos sociales, entre otros. Todos pueden aportar bajo el principio del "mutuo entendimiento y mutuo acuerdo (…) mediante un difícil y laborioso proceso de crecimiento interior y trascendencia[5]".

Lo que queremos resaltar de este párrafo es que en estas búsquedas globales, la pertinencia del cristianismo pasa por su "experiencia" de más de dos milenios, planteada en valores y sobre todo desde la utopía que apuesta por la vida. Esto es relevante, frente al mundo de la ciencia que sólo hace 200 años está explorando su origen

3 Dalai Lama, "Responsabilidad universal", en Michael Nicoll Yahgulanaas. *El vuelo del Colibri*. Barcelona: Océano, 31.

4 Sean Esbjörn-Hargens y Michael E. Zimmerman. "An overview of integral ecology. A Comprehensive Approach to Today's Complex Planetary Issues", en *Resource Paper* No. 2, March 2009. Integral Institute. 2. Traducción directa del inglés: Adelaida Pinaya.

5 Esbjörn-Hargens y Zimmerman. "An overview of integral ecology. A Comprehensive Approach to Today's Complex Planetary Issues", 1.

biológico. Lo que significa que la exploración teológica supera a las búsquedas de la ciencia[6].

Sin embargo, queremos entrelazar y conectar el cristianismo y sus manantiales con otras vertientes de espiritualidades. Esta propuesta de beber de otras vertientes religiosas y espiritualidades, nos ayudará, sin duda a pasar de una teología justificadora a una teología de humilde recepción, como lo plantea el Consejo Mundial de Iglesias: "La teología del dominio de la humanidad sobre el resto de la creación, que ha servido para justificar la explotación de la tierra, debe ser reemplazada por una teología de la humildad y del compromiso basada en la ética ecológica"[7].

En este sentido, el encuentro con otras tradiciones religiosas, sin duda abrirá nuevos senderos, ya que exiten naciones, culturas y espiritualidades que tienen una multiplicidad de valores y principios ecológicos de los que podemos aprender. Este camino de descentramiento puede ayudar al cristianismo a comprenderse dentro de las relaciones donde ya no impone ni propone su verdad, más bien se acerca, conoce y acepta las otras formas religiosas que pueden, junto a la suya aportar con propuestas a la compleja crisis ambiental que vivimos hoy.

Acercarnos a las antiguas narraciones de los diversos pueblos nos revelará el aprecio y respeto que estas espiritualidades tienen

6 Parte de la reflexión del ecólogo Fabrizio Uscamaita, en la intervención como docente en el Diplomado de Ecología Integral e intervenciones etno-ecológicas que ISEAT y CMMAL realizaron el año 2017.

7 Consejo Mundial de Iglesias. *La deuda ecológica necesita de justicia ecológica.* (2009). Consultado oct 2017 en https://www.oikoumene.org/es/press-centre

por la flora, la fauna, los elementos y bienes naturales, donde se puede ver "una síntesis de miles de años de relación del hombre americano con el medio ambiente"[8], donde los espacios naturales, la biodiversidad, los ecosistemas, son espacios sagrados y son territorios custodiados por los espíritus que los animan.

Incluimos a continuación tres textos sagrados que, entre otras cosas, muestran una situación común: la preocupación porque la espiral de la vida, a traves de los bienes naturales, continúe y se mantenga. El primero llega desde el mundo andino, el segundo de las Tierras Bajas y Amazonía y el tercero del mundo bíblico:

El primer texto propuesto lo encontramos en el antiguo documento andino de Huarochirí[9], extraído del libro sagrado quechua del siglo VXI.

> En tiempos antiguos este mundo estuvo a punto de desaparecer. Una llama macho que pastaba en una montaña con excelente yerba sabía que la Madre Lago (el mar) había deseado y decidió, desbordarse, caer como catarata. Esta llama entristeció, se quejaba "in, in", diciendo lloraba y no comía. El dueño del llama muy enojado la golpeó con una coronta de choclo. –Come perro, le dijo, tu descansas sobre la mejor yerba. Entonces la llama hablando como si fuera hombre, le dijo: "ten mucho en cuenta y recuerda lo que voy a decirte: ahora de aquí a cinco días el lago

8 Luis Millones. *El bestiario del manuscrito de Huarochirí*. Diálogo Andino Nº 36, 2010. Arica: Departamento de Ciencias Históricas y Geografía. Facultad de Educación y Humanidades. Universidad de Tarapacá, 13.

9 "Dioses y hombres de Huarochiri es una de las más importantes obras quechuas que data de los siglos XVI y XVII, y la única que ofrece un cuadro completo, coherente de la mitología, de los ritos y de la sociedad en una provincia del Perú antiguo". José M. Arguedas, Trad. *Dioses y hombres de Huarochiri*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1966, 9.

> grande ha de llegar y todo el mundo acabará". Así dijo hablando y el dueño quedó espantado, le creyó. Iremos a cualquier sitio para escapar. Vamos a la montaña Huillcacoto. El hombre se echó a caminar llevando a su familia y a la llama. Cuando estaba a punto de llegar al cerro Huillcacoto encontró que todos los animales estaban reunidos: el puma, el zorro, el huanaco, el condor, todas las especies de animales. Y apenas hubo llegado el hombre, el agua empezó a caer en cataratas… Allí apretándose mucho estuvieron animales y hombres (…) pero el agua logró tocar el extremo de la cola del zorro y lo mojó, por eso quedó ennegrecido. Y cumplidos los cinco días el agua empezó a descender…[10]

El segundo es parte de la mitología las Tierras Bajas y la Amazonía[11]:

> "Los antiguos contaban que en la desembocadura del río Amazonas había un lago de leche. Allí nace nuestra historia, allí empieza la vida de nosotros, que éramos peces… De ese lago de leche partió la madre del agua- el guió o anaconda-, que empezó a subir por el río Amazonas y nos llevó con ella, en sus espaldas, subiendo contra la corriente. Buscando la tierra alta, que es la que sirve para los hombres, para formar cultura, para que se formen de carne y hueso y puedan vivir. En la anaconda se traía tabaco, se fumaba y se rezaba para elegir el camino. En todos esos lugares

10 Arguedas, Trad. *Dioses y hombres de Huarochiri*. 31.

11 Recurrimos a un breve alcance que realiza el antropólogo Miguel Canaza para animar la comprensión de este tipo de mitologías: "La creencia en las deidades ancestrales también está presente; se continúa creyendo en los dueños, como el dueño del monte, de los animales, del agua y los chacos. Por lo que se sabe, estas deidades tienen la facultad de transformarse en seres humanos y a la vez adquirir la forma de algún animal, regulan la explotación irracional de los recursos naturales, pues castigan a las personas que exageran en el aprovechamiento de los animales, la madera, etc. O a los que no cuidan el agua para el consumo" Miguel Canaza. *Territorio y religión en la comunidad de Dolores de San José de Chiquitos*. La Paz: ISEAT, 2017, 39.

> pararon y, así, haciendo historia porque la gente rezaba, curaba, cantaba y se transmitían la historia del viaje a través de la palabra. Es muy importante para nosotros ese lugar porque hasta allí nos trajo la anaconda, que ahí se convirtió en piedra y se quedó. Ese fue nuestro origen[12].

Para terminar este recorrido hermenéutico nos acercamos al texto bíblico por demás conocido:

> El Señor dijo: Yo he visto la opresión de mi pueblo, que está en Egipto, y he oído los gritos de dolor, provocados por sus capataces. Sí, conozco muy bien sus sufrimientos. Por eso he bajado a librarlo del poder de los egipcios y a hacerlo subir, desde aquel país, a una tierra fértil y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel… (Ex 3, 7-8ª).

Tres relatos, tres culturas, tres simbologías diferentes, pero las tres reflejan preocupaciones y problemáticas similares de fondo: la mantención de la ciclicidad o la restauración de la vida en sus diversas manifestaciones. Tres relatos donde encontramos la bendición o la promesa de las deidades, de los espíritus tutelares y de los dioses para aquellos seres que habitan esta "casa grande". Bendición que se transforma en anuncio y refugio (relato andino), en agua saludable y tierra estable y abundante (relato amazónico), en territorios aptos para vivir dignamente, para el cultivo y en alimentos provistos por las otras especies (relato bíblico).

---

12 Danilo Drakic. *Siguiendo las huellas del jichi*. Santa Cruz: Gobierno Autónomo Departamental de Santa Cruz (s/a). 5. Las narraciones del "espíritu tutelar del agua" varían según los pueblos, tanto de la Amazonía como de tierras bajas. La que presentamos es parte de la mitología de la cultura Tucano, de la familia lingüística de los *Je, que,* son parte de la cultura Arawak asentados en Brasil, Colombia, Perú y Bolivia. Drakic, *Siguiendo las huellas del jichi,* 5.

A modo de ejemplo, estos relatos proporcionan muchos elementos para generar diálogos hermenéuticos ecológicos. Lo que se resalta en los dos primeros es la relación espontánea entre los seres humanos y no humanos. Los portadores de 'salvación' en esos relatos son los no humanos; quien necesita para su sobrevivencia de estos otros seres es el ser humano. Es más, claramente tanto la llama, en el relato andino, como la anaconda, en el de Tierras bajas, son presentadas con la sabiduría, la astucia y la fuerza para guiarlos[13]. Esta 'salvación' tiene una característica puntual, las narraciones que son parte de la mitología de los pueblos, encierra la sabiduría de un saber ecológico, aquí radica la importancia de atraer a nuestros espacios su simbología, su significado y su enseñanza. Philippe Descola lo explica de la siguiente manera:

> Se ha apuntado a la idea de que, más allá de los conocimientos técnicos, botánicos, agronómicos o eteológicos puestos en práctica por los indígenas en sus actividades de subsistencia, era el conjunto de sus creencias religiosas y de su mitología lo que debía considerarse como una especie de saber ecológico transpuesto, como si se tratara de un modelo metafórico del funcionamiento de su ecosistema y de los equilibrios que deben respetarse para que este ecosistema se mantenga en un estado de homeostasis[14].

---

13 Hasta hoy estos animales, entre otros, son vistos como sagrados por sus características y por las relaciones de cooperación e interdependencia con las comunidades humanas, como por el inteercambio de beneficios que estos animales proporcionan. En el mundo andino antiguo las caravanas de llamas fueron parte de los intercambios comerciales interétnicos. Hoy la biología resalta que la llama es uno de los animales ecológicos por excelencia ya que se alimenta sin extraer el pasto de raíz, y las almohadillas que tiene en las patas no dañan el suelo al pisarlo. Cf. Hugo Romero, "Llamas, mito y ciencia en el mundo andino", en *Revista de Ciencias Sociales*. Nº 13. 2003, 76.

14 Philippe Descola. "Las cosmologías indígenas de la Amazonía" en Alexandre Surrallés y Pedro García, ed. *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima:

En este sentido, el propiciar estos 'encuentros' con la mitología de estas diversas formas religiosas, a través de un intercambio activo, quizás logre darnos pautas para acciones y conductas concretas donde podemos cambiar la acumulación por la distribución equitativa, el egoísmo por la solidaridad y la criatura/humanidad reaprenda de las otras criaturas de la tierra a vivir sin depredar.

2. Segundo elemento: La compasión

La compasión en el mundo cristiano es primordial porque es parte de las enseñanzas vitales tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Desde una teología con perspectiva ecológica queremos mostrar cómo la compasión, desde dos niveles puede aportar ampliamente a una ética ecológica. Para esto nos remitiremos a varias tradiciones espirituales que transversalizan el principio de la compasión.

En el mundo bíblico el sentido de la compasión está unido a los atributos esenciales de Dios que es él "compasivo y misericordioso" (Sal 102), es un sentimiento/acto que nace desde las entrañas conmovidas, porque escucha y mira que una injusticia se está dando en su creación. Así, en el antiguo Código de Alianza encontramos esta norma "Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás antes de la puesta del sol, porque es lo único que tiene para cubrir su cuerpo. Si no, ¿con qué va a dormir? Si recurre a mí, yo lo escucharé, porque soy compasivo" (Ex 22, 25-26).

IWGIA, 2004, 26. La homeostasis es la propiedad o tendencia de los organismos vivos a adaptarse a nuevas condiciones, de esta manera mantener el equilibrio ante cualquier situación de cambio.

Esta antigua norma nos muestra que la justicia cotidiana está ligada al mantenimiento de las buenas relaciones y la seguridad de las personas con las que conviven. En este caso, la prenda era parte de la garantía de un préstamo o para que se cumpla una promesa, sin embargo, como parece ser este caso, si el deudor era pobre, debía devolvérsele la ropa para no afligir su subsistencia. Podemos indicar que la justicia del Antiguo Testamento está impregnada de esta humanidad compasiva, si se olvida esto, como bien indica el texto, Dios, por su compasión escuchará la voz de aquella injusticia, y como en otros textos, hará justicia.

En otros términos, esta norma que implica una conducta para con los otros mantiene el equilibrio dentro de una comunidad. Bajo esta perspectiva el budismo, en relación a la protección y conservación del medioambiente, insiste que es importante "en primer lugar, conseguir el equilibrio interno entre los seres humanos"[15]. El camino, según el Dalai Lama es

> tener un buen corazón. Ese atributo sencillo de la naturaleza humana puede adquirir una gran fuerza. Con un buen corazón y sabiduría uno posee la motivación adecuada y cumple automáticamente con su obligación. Si la gente empieza a actuar con compasión verdadera hacia los demás, conseguiremos protegernos los unos a los otros y protegeremos nuestro medio[16].

Estas reflexiones que entrecruzan dos formas de espiritualidad tan antiguas como son la hebrea y la budista, llegan a conclusiones similares: mantener la armonía dentro de la comunidad, principio

15 Dalai Lama, "Responsabilidad universal", 34.

16 Dalai Lama, "Responsabilidad universal", 35.

fundante para que la vida se conserve y se proteja. Desde una perspectiva ambiental podemos plantear esta misma postura para la gran comunidad humana, primero restablecer el equilibro dentro de nuestra especie (humana), a través de la compasión, que se hace manifiesta en la protección mutua.

En Sudamérica, en los espacios andinos, la compasión y la protección pueden traducirse como el principio de la comunidad que es el *ayni*, que se comprende como actos o actividades que realizan entre las personas: el dar y el recibir continuo, actos que van más allá del intercambio monetario o la compensación material. Este principio contiene la vivencia, la pasión y la mutualidad que se basa en la solidaridad, de donde emerge la reciprocidad, elemento clave para una convivencia pacífica y duradera entre los seres humanos[17].

En perspectiva ecológica la compasión también la perfilamos desde la relación ser humano - naturaleza. Para esto retomamos el camino de la teología, Agudelo, Carrasquillas y Rojas nos dicen que la teología "tiene como núcleo fundamental las relaciones entre Dios y la humanidad, la creación del universo en relación con el hombre y la salvación del mismo por Dios; el destinatario de ella es el ser humano histórico y contextualizado cultural y socialmente[18]".

A partir de esta conceptualización, la teología con perspectiva ecológica abre su mirada y su praxis a las relaciones entre el ser humano como criatura y el mundo como creación, un mundo

17 Cf. Simón Yampara, Saúl Mamani, Norah Calancha, *La cosmovisión y lógica en la dinámica socioeconómica del qhathu/feria 16 de julio*. El Alto: PIEB: 2007, 12.

18 Agudelo, Carrasquillas y Rojas, "Teología su epistemología y nuevos paradigmas", 1.

que interviene en la visión del humano como un espacio querido por Dios, un mundo que reclama hacer manifiesta la inmensa e indescriptible variedad de vida visible e invisible a los ojos humanos. Por lo tanto esta reflexión requiere una nueva visión, que supone un 'nuevo nacimiento', para que los ojos vean, las manos palpen, los oídos escuchen y el corazón sienta de manera renacida (cf. Jn, 1,1). Nuevo nacimiento para que redescubramos, teológicamente, que la creación es el Hogar de las múltiples formas de vida, tomando en cuenta la etimología de "Eco" que proviene del griego *oikos* que se traduce como casa u hogar[19].

Este nuevo nacimiento nos hará capaces de re-significar la propuesta salvífica donde "el destinatario de la salvación ya no sólo es el ser humano histórico y contextualizado cultural y socialmente", la salvación se convierte en un continuo intercambio de procesos salvíficos donde están integradas las múltiples formas de vidas. Salvación que proviene de la renovación de 'encuentros' entre formas vitales que son parte del *oikos*.

De esta manera evidenciamos que si la teología cristiana fundamenta que la salvación proviene de lo Divino, desde una teología con perspectiva ecológica, queremos proponer que la salvación/sanación se da también en colaboración mutua entre los seres creados, donde la humanidad (creyente o no) es una de

19 Esta comprensión proviene de la dimensión etnoecológica que estudia "los sistemas de conocimiento, prácticas y creencias que los diferentes grupos humanos tienen sobre su ambiente". La etno-ecología muestra cómo los grupos humanos regulan su entorno, pero también cómo el entorno puede impactar en éstos. V. Reyes-García y N. Marti Sanz. "Etnoecología. Punto de encuentro entre naturaleza y cultura" en: *Ecosistemas* 16 (3): 46-55. Septiembre 2007.. Consultado 30 marzo 2019 en: *https://www.revistaecosistemas.net/index.php/ecosistemas/article/download/92/89*, 1.

las especies que puede propiciar este compasivo reencuentro[20]. La responsabilidad del reencuentro, este es el reto de las comunidades cristianas, pues la humanidad en su conjunto, de una u otra manera, ha generado las múltiples rupturas con las otras especies, lo que ha causado la discontinuidad del aleteo de la *Ruah*, es decir, ha despojado de vida a las especies/criaturas, a la tierra, al cielo, al aire, al agua. La teología con perspectiva ecológica, por tanto, es también una reafirmación al respeto de las vidas y las espiritualidades que aletean en ellas.

Retomamos la perspectiva bíblica, ésta nos recordará a comprender mejor cómo el pueblo hebreo integraba no solo a la criatura humana, sino a los seres creados por Dios en el continuo equilibrio. El código deuteronómico entre la vasta normativa expresa un precepto que delimita, por un lado la diferencia fundamental entre un pueblo enemigo (entre seres humanos) y un elemento de la naturaleza que está al margen de cualquier guerra:

> Si asedias una ciudad durante mucho tiempo, combatiéndola para tomarla, no destruirás su arbolado metiendo hacha en él, porque de él te has de alimentar. No lo talarás ¿Es acaso hombre el árbol para que lo trates como a un sitiado? (Deut 20:19).

El código de la Alianza, en el libro del Éxodo hace otra mención importante, donde muestra que la justicia bíblica prescribe que las

20 Para comprender esta afirmación, planteamos como principio ecológico la 'biodiversidad', entendida como "la enorme variedad de formas mediante las que se organiza la vida. Incluye todas y cada una de las especies que cohabitan con nosotros en el planeta, sean animales, plantas, virus o bacterias, los espacios o ecosistemas de los que forman parte y los genes que hacen a cada especie, y dentro de ellas a cada individuo, diferente del resto". Alejandro Dorado, *¿Que es la biodiversidad?* Madrid: Fundación Biodiversidad: 2010, 8.

relaciones humanas están traspasadas por la ética donde intervienen los otros seres, en este caso la preocupación por criaturas que colaboran en el trabajo cotidiano del ser humano: "Si encuentras extraviado el buey de tu enemigo o su asno extraviado, se lo llevarás. Si ves el asno del que te aborrece, caído bajo la carga, no te desentiendas de él; préstale tu ayuda" (Ex 23,4-5). Este texto muestra que las normas justas de este pueblo regulan las relaciones sociales. Por otro lado, se hace evidente que la justicia del ser humano, es una muestra de la justicia de Dios. Haciendo una hermenéutica eco-contemporánea de este texto, descubrimos que aquí la justicia muestra su vertiente compasiva donde tanto los animales como los seres humanos que están en algún tipo de desventaja tienen el derecho de ser protegidos y ayudados.

La sanación/salvación, desde estos breves ejemplos, puede ser comprendida como una permanente colaboración entre los seres creados: los árboles que no son talados siguen proporcionando alimento y sombra a los humanos, lo que significa el bien vivir de las comunidades humanas. El segundo ejemplo donde los animales son devueltos o son salvados en un accidente, implica que se mantiene el ciclo de la productividad y del equilibrio de las faenas que proveen sustento, tanto a niveles individuales como comunitarios. En este caso específico, y para el pueblo de la Biblia, el asno era un animal doméstico muy apreciado. Estos animales (especialmente las hembras) eran buenos para llevar carga y para cabalgar. Como explica Edward R. Hope "los asnos se veían como el mejor amigo del hombre en el reino animal. Eran el medio de transporte del hombre común, y muchas familias ordinarias eran dueñas de un asno"[21].

21 Edward R. Hope, *Los animales en la Biblia*. Cochabamba: Sociedad Bíblica Boliviana, 2004, 20.

En esta relación entre 'criaturas' podemos ver relacionados el principio de la compasión con la salvación, que en términos neotestamentarios está ligada a la sanación. Uno de los términos griegos que se traduce por salvación es *sōzō*, que es utilizado en el evangelio de Mateo, en la narración de la mujer que sufría flujos de sangre. En ese pasaje la palabra es utilizada tres veces. Lo interesante de este concepto es que se puede traducir como "sanación en peligro de muerte". Es por esta razón que hacemos este valioso intercambio de sentidos en cuanto a salvación y sanación[22].

Compasión y sanación/salvación son parte del proceso que puede devolver el equilibrio no solo a la especie humana sino a las otras especies. En palabras del poeta Juan Rulfo: "Nos salvamos Juntos o nos hundimos separados" y en la experiencia de los pueblos indígenas de Norte América:

> Es importante valorarse e interesarse en uno mismo; pero también es importante interesarse por los demás. Tiene que haber un equilibrio entre nuestra preocupación por nosotros mismos y por los demás. De lo contrario, los individuos, las familias e incluso las comunidades sufren y mueren. Estar desequilibrado es estar enfermo[23].

Finalizamos este segundo apartado como propuesta simbólica la interrelación de los árboles que bien puede traducir la compasión en generación de fuertes e íntimos vínculos:

---

22 Cf. Heydi Galarza. *El Estigma de la pureza*. Tesis de Maestría. Costa Rica: UBL, 2013, 121 – 122. .

23 Judie Bopp, Michael Bopp, Lee Brown y Phil Lane, *El árbol sagrado,* Santiago: Sello Azul: 1998, 20.

> "Un árbol no hace un bosque, no es capaz de crear un clima local equilibrado, está expuesto al viento y a las inclemencias del tiempo. Sin embargo, los árboles juntos crean un ecosistema que amortigua el calor y el frío extremos, almacena cierta cantidad de agua y produce un aire muy húmedo. En un entorno así los árboles pueden vivir protegidos y hacerse viejos. Para conseguirlo la comunidad debe mantenerse a cualquier precio. Si todos los ejemplares se preocupasen sólo de sí mismos, muchos de ellos no llegarían a la edad adulta. Las muertes continuadas provocarían grandes huecos en las copas, por los que las tormentas se colarían con mayor facilidad y otros troncos podrían ser abatidos. El calor del verano penetraría hasta el suelo del bosque y lo secaría. Todos sufrirían"[24].

3. Tercer elemento: justicia ecológica

Teresa Forcades explica que "la investigación crítica, sea del tipo que fuere –filosófica, histórica, social, literaria…-, se origina siempre a partir de una experiencia de contradicción"[25]. Contradicciones que pueden ser vivenciales o intelectuales. Si nos proponemos un análisis de la perspectiva cristiana en relación con la naturaleza, ya observamos en los anteriores apartados que existen evidentes contradicciones que no permiten avanzar tanto en el entendimiento como en la praxis a nivel ecológico. Es por esta razón que proponemos que la teología con perspectiva ecológica tiene que ser necesariamente crítica, de otro modo bastaría seguir la línea de la tradicional teología de la creación o del actual sistema/mundo. Sin embargo, en esta época de cambios estructurales a nivel ambiental,

24 Wohlleben. *La vida secreta de los árboles*, 10.

25 Teresa Forcades. *La teología feminista en la historia*. Barcelona: Fragmenta: 2011, 13.

transformaciones vitales y búsquedas de renovados paradigmas, los espacios religiosos también requieren renovar sus búsquedas. Este es un primer paso para que se dé la justicia ecológica.

En este sentido, la crítica de una teología con perspectiva ecológica, hace visible que aquello que llamamos creación es una multiplicidad de vida interconectada, es la interminable sucesión de relaciones que segundo a segundo generan nuevas creaciones. A partir de allí esta teología integra a su reflexión la etimología del término ecología como el "estudio de los hogares".

En el segundo apartado redimensionamos la perspectiva que plantea que sólo el ser humano es digno de salvación, ya que la creación entera está expectante ante la propuesta de salvación, en este sentido redirigimos el diálogo teológico donde el ser humano habla "con" Dios, para disponerse a hablar "con" la naturaleza/creación, con Gaia, con la *Pachamama*, con la Gran Madre. La disposición para 'hablar con la naturaleza', supone tener la disponibilidad a aprender idiomas nuevos. Idiomas que se hablan desde las diferentes latitudes de la tierra, desde culturas con formas religiosas, cosmovisiones, cosmologías y cosmopraxis propias.

En el mundo cristiano sabemos que, a través de la tradición bíblica, el ser humano es guardián/administrador de la creación. Sabemos también que esta mirada trajo, históricamente, una postura antropológica de supremacía sobre las otras especies. La Encíclica *Laudato Si*, dice al respecto:

> No hay ecología sin una adecuada antropología. Cuando la persona humana es considerada sólo un ser más entre otros, que procede de los juegos del azar o de un determinismo físico, se

> corre el riesgo de que disminuya en las personas la conciencia de la responsabilidad[26].

Sin embargo, a este enfoque que es el que se ha posicionado como hegemónico, existen otras visiones/prácticas ligadas a mundos religiosos y culturales que han coexistido con la naturaleza, entre ellas están muchos de los pueblos de la Amazonía, o la praxis y pachasofía de los pueblos andinos, como también la amplia cosmología de pueblos del norte de América, entre otros. En este apartado nos enfocaremos en los pueblos de la Amazonía y los que habitan en los Andes.

Philippe Descola, desde la vertiente antropológica, argumenta que:

> a diferencia del dualismo más o menos estanco que, en nuestra visión el mundo, rige la distribución de los seres humanos y no humanos, en dos campos radicalmente distintos, las cosmologías amazónicas despliegan una escala de seres en la que las diferencias entre hombres, plantas y animales son de grado y no de naturaleza[27].

Una importante parte del planeta (no me refiero al nivel cuantitativo), vive según esta experiencia. El mismo investigador pone varios ejemplos de poblaciones de la Amazonía: los Achuar de la amazonía ecuatoriana, los Macuna de la selva de la Colombia oriental, poblaciones de las regiones de Tierras bajas de América del Sur o los pueblos de la región subártica de Canadá[28]. Es evidente que la visión de mundo de estos pueblos no es antropocéntrica. Esta

26 Papa Francisco. *Laudato Si*. N. 118. Vaticano: Santa Sede: 2015.

27 Philippe Descola. "Las cosmologías indígenas de la Amazonía", 26.

28 Cf. Descola, "Las cosmologías indígenas de la Amazonía", 29-31.

visión es fruto de su práctica y relación con su entorno: "conciben su entorno a la manera de una densa red de interrelaciones regida por principios que no discriminan a humanos y no humanos"[29].

Una palabra más sobre esta visión de mundo de los pueblos de la Amazonía, para no correr el riesgo de ver en estas cosmologías un "un individualismo romántico disfrazado de belleza ecológica y un asfixiante encierro en la inmanencia" como plantea la *Laudato Si*[30]. Descola plantea que la cosmología de los pueblos de la Amazonía concibe lo que nosotros llamamos naturaleza, como una relación social, se puede comprender que la interactuación constante de estos grupos humanos con su entorno, define su visión y su concepción, pero las investigaciones botánicas y etnobotánicas también muestran que el entorno, del mismo modo, se constituye como tal por la relación de grupos humanos. Hoy, gracias a los estudios de la ecología histórica, sabemos que grandes extensiones de territorio de la Amazonía tienen una larga historia de suelos antropogénicos, como resultado

> (de) varios milenios de ocupación por poblaciones cuya presencia recurrente en los mismos lugares ha modificado el paisaje vegetal [a la vez que] han sabido aplicar unas estrategias de uso de los recursos que, aun transformando de modo duradero el entorno, no alteraban, en cambio, sus principios de funcionamiento ni sus condiciones de reproducción"[31].

29 Descola, "Las cosmologías indígenas de la Amazonía", 30-31.

30 Francisco, *Laudato Si,* Nº 119.

31 Descola. "Las cosmologías indígenas de la Amazonía", 25-26.

Todos estos elementos son recurrentes en varias culturas ancestrales del planeta. La relación de intercambio con el entorno y la visión de que se logra tener relaciones familiares con los otros seres vivos tienen como fruto la adaptación y la conservación. Por su parte, las culturas andinas (norte de Chile, sur de Perú y centro oeste de Bolivia y los Andes septentrionales de Argentina), tienen una visión donde la crianza mutua es un elemento que sociabiliza a los humanos con los otros seres. Es por esto que las investigaciones presentan el entorno de desarrollo de estos pueblos como espacios bioculturales donde humanos y organismos vivos son agentes de interrelación y transformación:

> Entre estas dos últimas entidades se produce una articulación, una unión dialéctica que se mueve a través del tiempo y el espacio (…). Estos agentes se transforman mutuamente y, al hacerlo, transforman al mundo en el que habitan; la historia es el proceso en el cual humanos y no humanos están impulsándose mutuamente a "ser", por lo que las acciones humanas en el ambiente son de incorporación antes que de inscripción (Ingold, 2000). Al no ser de inscripción, no es de manufactura, no se hace un artefacto a partir de un material inerte preexistente y sin historia, sino que la agentividad propia de las plantas establece condiciones para su cultivo, cuidado o crianza[32].

Para comprender esta lógica, es necesario comprender dos elementos: la agencialidad y la crianza mutua. La primera se refiere a que tanto los seres humanos como los otros seres "son

32 Verónica S. Lema. "Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes Septentrionales de la Argentina" en Alejandro Benedetti y Jorge Tomasi, comp. *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina Tomo I: Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico.* Buenos Aires: Filo: UBA: 2014, 304-305.

agentes porque tienen potencialidades propias que los habilitan para establecer múltiples vínculos relacionales manteniendo una identidad que les permite tener continuidad de representación en la narrativa local"[33]. Por su parte, Jacqueline Michaux se refiere a la crianza de esta manera:

> El mundo andino es un mundo de crianza en el que cada quien halla el deleite de su vida al criar y al dejarse criar. Un mundo de simbiosis en el que la vida de cada uno facilita la vida de todos; en el que no hay lugar para la abstracción ni para la separación y oposición de sujeto y objeto y de fines y medios". Donde los sujetos del cosmos construyen, producen, intercambian esfuerzos, realizan pactos, negociaciones, pero también son capaces de acciones dañinas o negativas. Todas estas acciones son la base de la sociabilidad, donde la vida se reproduce[34].

Luego de este largo preámbulo se puede comprender que la visión de mundo que las personas tenemos y con la que actuamos se desarrolla, en gran medida, por relación o alejamiento con los entornos naturales, que derivan en posiciones y acciones apropiadas o contrarias al mantenimiento de la vida. Precisamente presentamos la vía del diálogo con estas visiones de mundo, porque su acercamiento a su filosofía de vida y sus principios nos están mostrando que el resultado de este tipo de convivencia genera el mantenimiento del equilibrio en el cosmos, que sin duda es una forma de justicia ecológica.

---

33 Lema. "Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes Septentrionales de la Argentina", 305.

34 Cf. Lema. "Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes Septentrionales de la Argentina", 306-307.

Este reconocimiento nos lleva a retomar la mirada en el ser humano. Desde las cosmologías presentadas: el ser humano es naturaleza, es tierra, es criatura, es creación, es *Adam*. Sin duda alguna, la escucha de esta historia casi olvidada, que ha sido narrada una y otra vez no sólo por los relatos bíblicos, sino por otros relatos religiosos de diferentes culturas, hoy es fundamental para redimensionar el sentido antropocéntrico en el que vivimos, ya que la evidencia que sale a la vista al hablar de antropocentrismo es que el centro es el *antropos* y todo y todos los demás están en la periferia. Donde no sólo son forzados a girar en torno al centro sino que este centro vive a "costa" de todo y todos[35].

Dentro de la ecología, el antropocentrismo es ampliamente revisado y una teología con perspectiva ecológica, también tiene el deber de examinar esta postura, para que, en primer lugar, nos reconozcamos como criaturas, y en segundo lugar, podamos encontrar vías para sanar aquellas relaciones que hemos roto con las otras criaturas. De otro modo continuaremos con el casi total desinterés por la conservación de la megadiversidad y los ecosistemas, a pesar de que están en peligro por la lógica de acumulación que se vive planetariamente. Se corre el riesgo de que las sociedades humanas mantengan el ritmo de consumo ilimitado

35 Haciendo un recorrido histórico de la ciencia, la filosofía y la teología a partir del siglo XV se puede comprender el sentido de valor que se le da al *antropos* como centro y cúspide de la cadena biológica. Como también la atribución al ser humano como el único ser que tiene dignidad, porque los otros seres vivos –animales y plantas- sólo tienen valor. Cf. Inmanual Kant. *Crítica de la razón práctica.* México: Porrúa: 1990, 39, 44-45. Contemporáneamente encontramos esta misma afirmación: "Los animales y la tierra tienen valor, pero no derechos ni tampoco dignidad, porque solo los tienen los seres que gozan de la capacidad –actual o virtual- de reconocer qué es un derecho y de apreciar que forma parte de una vida digna" Adela Cortina *¿Para qué sirve realmente…? La ética.* Barcelona: Paidós: 2013, 61-62.

y, por ende, el ser humano seguirá viviendo en la lógica del *homo consumus*.

Alegra saber que mucha de la reflexión teológica relacionada con la perspectiva ecológica, está haciendo camino en esta línea crítica que replantea la postura antropocéntrica. Términos como biocentralidad, horizontalidad de relaciones, acentrismo, son algunos referentes expresados desde experiencias vitales y espacios teológicos. La postura crítica es una llamada de atención a las personas creyentes para repensar la lógica del antropocentrismo (el ser humano como centro y culmen de la creación), y la afirmación de nuestra autoridad y poder sobre la tierra. La otra lógica, la de comprendernos como una de las especies dentro del planeta, nos permitirá, como propone el ecofeminismo "despertar paulatinamente de aquel sueño de ser los dueños del universo y reconocernos como una parte más del gran tejido de la vida" [36].

Esta otra lógica es diseñada por teólogas y teólogos como Leonardo Boff, Rosa Dominga Trapasso, Ivone Gebara, Simon Pedro Arnold, Chung Hyun Kung, Silvia Martinez, Teresa Forcades, Ditmar Mussig y Miguel Miranda entre otros. Silvia Martínez plantea que a partir de la modernidad existe un autocentramiento del ser humano mayor que en otras épocas de la historia: "al tener una visión centrada en mis experiencias y mis necesidades, absolutizamos lo que nos sucede, descompensando las relaciones de equidad con los otros, considerando que lo que nos sucede es lo más importante y lo que tiene prioridad"[37].

---

36 Mary Judith Ress, "Espiritualidad ecofeminista en América Latina" en *Investigaciones Feministas*. Vol. 1. 111-124. (2010) 112.

37 Martínez, *Todo está conectado. Escuchar el grito de los pobres construir justicia para la tierra,* Madrid: CONFER: 2017, 4.

Ditmar Mussig, por su parte, en el libro *Hacia un cristianismo ecológico* afirma que: "El concepto del *dominium terrae*, (…) tuvo sin duda un impacto muy negativo para la naturaleza, dándole al ser humano, aparentemente, todo el derecho de usar y explotar la tierra y sus recursos naturales para satisfacer sus necesidades"[38]. El reconocimiento que hacen estos autores sobre la sobrevaloración de lo humano en desmedro de otras formas de vida también lleva a plantear posibilidades teórico/prácticas, a modo de búsquedas, para otros modos de comprensión y actuación. Ejemplos de esto los encontramos en teólogas y teólogos de diferentes continentes. En palabras de la teóloga Chung Hyun Kung: "Necesitamos pasar del antropocentrismo devorador a una cosmovisión centrada en la vida, que nos permita vivir la compasión ecológica como el principio fundante de nuestra naturaleza humana"[39].

Otro autor enfatiza la actitud de la horizontalidad: "la nueva consciencia ecológica que reclaman la *Laudato Si* y el clamor de las multitudes y la Tierra, requiere como actitud fundamental una posición humana horizontal con todas las criaturas y el cosmos"[40]. Por su parte, Simón Pedro Arnold irá un poco más allá presentando el ejemplo de la visión andina "acéntrica": "Donde nadie ni nada, ni siquiera Dios, y aún menos el *antropos*, ocupa el centro del universo. Al contrario, el universo andino es concebido como una

38 Dietmar Mussig, *Hacia un cristianismo ecológico*. La Paz: ISEAT: 2012, 17.

39 Chung Hyun Kung, *Introducción a la teología femenina asiática,* Navarra: Verbo Divino: 2004, 94. 167.

40 Miguel Miranda, "Crisis socioambiental y los desafíos para las iglesias. Reveladoras coyunturas entre la *laudato Si* y Cumbre Tiquipaya" en Heydi Galarza, ed. *Cuidando la vida*. La Paz: ISEAT, 2015, 44.

red infinita de relaciones"[41]. Esta es una reflexión teológica donde se incluyen creencias, valores, actitudes que refrendan la visión antropocéntrica, de esta manera se generan diálogos con menos recelo entre las muchas propuestas holísticas que se acercan a la solidaridad entre diversidades: la relación horizontal con el entorno y la crianza mutua.

4. No es suficiente una reflexión teológica, es necesaria una posición sociopolítica

Las experiencias actuales e históricas (personales y comunitarias) desde donde se reflexiona la experiencia de Dios, que hoy incluyen los retos, problemáticas y oportunidades de los procesos ambientales, tanto por el cambio climático como por el desencuentro humanidad/naturaleza, también requieren una postura sociopolítica. En este sentido una teología con perspectiva ecológica entrará en diálogo con los movimientos críticos al actual sistema/mundo en el que nos encontramos. Por esta razón es imprescindible escuchar las voces que reconocen las insalvables contradicciones entre el sistema actual y la vida: "hoy, y desde hace un tiempo, nos vemos avasalladas y avasallados por un sistema económico que, en opinión nuestra, es incompatible con la vida: el capitalismo. Ecología y capitalismo son términos contradictorios"[42].

41 Simón Pedro Arnold, *Ensayos Andinos*. Cochabamba: IDECA – Verbo Divino: 2009, 156.

42 Beatriz Jurado, "Dichosa/o quien pueda comer en el reino de Dios (Lc 14:15)", en *Fe y Pueblo* Nº 11-2007, 50.

Dicho de otra forma, si buscamos respuestas que hagan frente a la realidad ambiental, necesitamos espacios para la "descolonización sistémica y teológica", entendiendo la descolonización como: "la crítica al sistema de categorías de la racionalidad moderna"[43] que, sin duda, pasa también por la crítica a un tipo de teología que no plantee una postura contrapuesta al sistema actual.

Si nos preguntamos por qué es importante este reconocimiento, la respuesta salta a la vista: porque la situación actual que se enorgullece de la racionalidad moderna, presenta permanentes conflictos ambientales que son la consecuencia de un modelo de "progreso infinito", basado en una economía que impone la extracción y acumulación desmedida de los bienes naturales de la tierra. Aquí añadimos un ejemplo de los muchos que podemos encontrar.

> Dorotea es una mujer que vive en la Reserva natural de flora y fauna Tariquía (RNFFT)[44], un territorio más en el mundo donde se produce un fuerte conflicto socioambiental[45]. Tariquia se

43 Rafael Bautista. "El mito del mestizaje" en Heydi Galarza, ed. *Interpelaciones desde el Sur*. La Paz: ISEAT: 2018, 14.

44 La RNFFT **fue creada por Decreto Supremo 22277, el 1º de agosto de 1989. Decreto elevado a rango de Ley, No 1328, en abril de 1992**. Tariquía fue declarada Reserva natural por su importancia hídrica y su ecosistema. Está ubicada entre Bolivia y Argentina. Las ecoregiones que abarca son el Bosque Tucumano Boliviano y el Chaco serrano, ecosistema de Yungas Andina, que se extiende hasta Argentina.

45 Según el Atlas de justicia ambiental -creado por investigadores del *Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals de la Universitat Autònoma de Barcelona*-, en el año 2017 existían en el mundo "**2.100 casos** de conflictos ecológico-distributivos identificados en distintas partes del mundo". En este documento Tariquía está presente como *Biodiversity conservation conflicts* (conflictos de conservación de la biodiversidad). Para mayor información: http://ejatlas.org/

> encuentra ubicada en el departamento de Tarija, al sur de Bolivia. Dorotea, que está de visita en la ciudad, es una mujer de aspecto tranquilo, ella mira por la ventana y comenta con su compañera -¿Sientes que el aire aquí es diferente? Aquí el aire huele a aceite quemado, huele a auto.

Este diálogo se dio en un encuentro realizado el 2017, en la ciudad de Tarija – Bolivia, donde se revisaron varios de los conflictos socioambientales en ese país. Conocerlas allí fue muy importante ya que su presencia y sus intervenciones nos presentaron el panorama del impacto que causan las actividades petroleras, madereras y la ampliación de la frontera agrícola, en la flora y fauna de Tariquía y en las comunidades de la Reserva. Dorotea, es una mujer de unos 45 años, es una de las afectadas en este conflicto y es parte de él, porque nació en un territorio donde los recursos hídricos son abundantes, el ecosistema alberga a 1075 especies de plantas superiores, 549 especies de animales y 22 comunidades que viven de la agricultura y de la ganadería trashumante. En este territorio hay una riqueza de bosques madereros y depósitos de combustible fósil –petróleo- en sus capas subterráneas.

La afirmación que hizo espontáneamente Dorotea no es una anécdota más para contar. Es una puerta que se abre para mirar, escuchar, palpar, reflexionar y comprender cómo se percibe la vida desde un territorio donde los efectos de la contaminación aún no llegan. Y de esta manera, contraponer esto a las urbes, la gran mancha urbana donde los espacios son contaminados. Las personas que somos parte de estos espacios nacemos, vivimos y morimos en espacios altamente contaminados, pero sólo una persona que vive en un territorio donde aún no llegó del todo la

"modernidad" y el "progreso" puede identificar con tanta facilidad esta situación.

A partir de esta y otras realidades traspasadas por conflictos ambientales, se hace necesario tener una posición política que determine nuestros actos. De este modo podemos hacer justicia ecológica o ambiental desde nuestra posición de creyentes, donde planteamos formas solidarias y horizontales de convivencia, diferenciadas del sistema/mundo en el que nos movemos, con su serie de mitos con los que logra detener muchas propuestas de cambio de paradigma, porque defiende su lógica de dominación como mito fundacional: "la clasificación antropológica de la humanidad entre superiores e inferiores por naturaleza"[46].

Encuentros, compasión y justicia ecológica son parte de un largo camino de propuesta y esperanza que podemos hacer junto a paradigmas (cosmologías, cosmovisiones y cosmo-praxis) que contradicen la lógica moderna, porque sabemos los frutos que dan unos y otros. Por esta razón terminamos este artículo afianzando la propuesta de tomar una postura política cuyos rasgos son el encuentro, la compasión y la justicia ecológica. Resignificamos las palabras del evangelio y reconocemos que hoy los llamados bienaventurados son las personas empobrecidas: migrantes ambientales, los perseguidos y asesinados por su compromiso ambiental y por su lucha por la tierra, como Berta Cáceres en Honduras o Sergio Rojas en Costa Rica, quienes trabajan por la

46 Rafael Bautista, "¿A qué se refiere la descolonización?" en Heydi Galarza, ed. Cuidando la vida II, La Paz: ISEAT: 2017, 8.

paz y la justicia como Wangari Maathai quien, hace más de 30 años, plantó siete árboles en Kenia…

> Y esos árboles llevaron a la creación del Movimiento Cinturón Verde. Desde entonces, he trabajado con mujeres y hombres que han plantado más de treinta millones de árboles en toda Kenia… A través de este movimiento miles de comunidades, muchas de ellas pobres y rurales, han sido capaces de luchar contra la ignorancia y el miedo, y de actuar para defender el planeta [lecciones aprendidas], todos los seres humanos necesitan saber que sus decisiones cuentan[47].

Bibliografía

Agudelo, Diego, Carrasquillas, Jesús y Rojas, Leonardo. Teología su epistemología y nuevos paradigmas. En: *Theologica Xaveriana*. Nº 151. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana: 2004, 449-467.

Arguedas, José M. Trad. *Dioses y hombres de Huarochiri*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1966.

Arnold, Simón Pedro. *Ensayos Andinos*. Cochabamba: IDECA – Verbo Divino: 2009.

Bautista, Rafael. "¿A qué se refiere la descolonización?" en Heydi Galarza, ed. Cuidando la vida II, La Paz: ISEAT: 2017, 8.

_____ "El mito del mestizaje" en Heydi Galarza, ed. *Interpelaciones desde el Sur*. La Paz: ISEAT: 2018, 14.

Beatriz Jurado, "Dichosa/o quien pueda comer en el reino de Dios (Lc 14:15)", en *Fe y Pueblo* Nº 11-2007, 50-67.

Bopp, Judie, Bopp, Michael, Brown, Lee y Lane, Phil. *El árbol sagrado,* Santiago: Sello Azul: 1998.

Canaza, Miguel. *Territorio y religión en la comunidad de Dolores de San José de Chiquitos*. La Paz: ISEAT, 2017.

47 Wangari Maathai. "La sabiduría del colibrí", en Michael Nicoll Y. *El vuelo del colibrí*. Barcelona: Océano. 2008, 1-2.

Consejo Mundial de Iglesias. *La deuda ecológica necesita de justicia* ecológica: 2009. Consultado oct 2017 en https://www.oikoumene.org/es/press-centre

Cortina, Adela. *¿Para qué sirve realmente…? La ética.* Barcelona: Paidós: 2013.

Dalai Lama, "Responsabilidad universal", en Michael Nicoll Yahgulanaas. *El vuelo del Colibri*. Barcelona: Océano, 31-41.

Descola, Philippe. "Las cosmologías indígenas de la Amazonía" en Alexandre Surrallés y Pedro García, ed. *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, 2004, 25-35.

Dorado, Alejandro. *¿Que es la biodiversidad?* Madrid: Fundación Biodiversidad: 2010.

Drakic, Danilo. *Siguiendo las huellas del jichi*. Santa Cruz: Gobierno Autónomo Departamental de Santa Cruz (s/a). 5

Esbjörn-Hargens, Sean y Zimmerman, Michael E. "An overview of integral ecology. A Comprehensive Approach to Today's Complex Planetary Issues", en *Resource Paper* No. 2, March 2009. Integral Institute. Traducción: Adelaida Pinaya.

Forcades, Teresa. *La teología feminista en la historia*. Barcelona: Fragmenta: 2011.

Francisco. *Laudato Si*. N. 118. Vaticano: Santa Sede: 2015.

Galarza, Heydi. *El Estigma de la pureza*. Tesis de Maestría. Costa Rica: UBL, 2013.

Hope, Edward R. *Los animales en la Biblia*. Cochabamba: Sociedad Bíblica Boliviana, 2004.

Hyun Kung, Chung. *Introducción a la teología femenina asiática,* Navarra: Verbo Divino: 2004,

Kant, Inmanual. *Crítica de la razón práctica.* México: Porrúa: 1990.

Lema, Verónica S. "Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes Septentrionales de la Argentina" en Alejandro Benedetti y Jorge Tomasi, comp. *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina Tomo I: Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico.* Buenos Aires: Filo: UBA: 2014, 301-338.

Maathai, Wangari. "La sabiduría del colibrí", en Michael Nicoll Y. *El vuelo del colibrí.* Barcelona: Océano, 2008, 1-4.

Martínez, Silvia. *Todo está conectado. Escuchar el grito de los pobres construir justicia para la tierra,* Madrid: CONFER: 2017.

Millones, Luis. *El bestiario del manuscrito de Huarochirí*. Diálogo Andino Nº 36, 2010. Arica: Departamento de Ciencias Históricas y Geografía. Facultad de Educación y Humanidades. Universidad de Tarapacá,.

Miranda, Miguel. "Crisis socioambiental y los desafíos para las iglesias. Reveladoras coyunturas entre la *laudato Si* y Cumbre Tiquipaya" en Heydi Galarza, ed. *Cuidando la vida*. La Paz: ISEAT, 2015, 33-49.

Mussig, Dietmar. *Hacia un cristianismo ecológico*. La Paz: ISEAT: 2012.

Ress, Mary Judith. "Espiritualidad ecofeminista en América Latina" en *Investigaciones Feministas*. Vol. 1. Madrid: Universidad Complutense Madrid: 2010, 111-124. Consultado 15 marzo 2019 en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5041798

Reyes-García, V. y Marti Sanz, N. "Etnoecología. Punto de encuentro entre naturaleza y cultura" en: *Revista científica y técnica de ecología y medioambiente Ecosistemas* 16 (3): 46-55. Septiembre 2007. Asociación Española de ecología terrestre. Consultado 30 marzo 2019 en: *https://www.revistaecosistemas.net/index.php/ecosistemas/article/download/92/89*.

Romero, Hugo. "Llamas, mito y ciencia en el mundo andino", en *Revista de Ciencias Sociales*. Nº 13. 2003, 74-98.

Wohlleben, Peter. *La vida secreta de los árboles*. Barcelona: Obelisco: 2016.

Yampara, Simón, Mamani, Saúl y Calancha, Norah. *La cosmovisión y lógica en la dinámica socioeconómica del qhathu/feria 16 de julio*. El Alto: PIEB: 2007.

❖ ❖ ❖

Heydi Galarza Mendoza, teóloga católica boliviana. Bachiller en Teología en el ISEAT; Licenciada y Máster en Ciencias Bíblicas en la Universidad Bíblica Latinoamericana. Se desempeña como Coordinadora del Programa de Formación Socio-Religiosa del ISEAT en La Paz, Bolivia. También da clases y talleres bíblicos en otros espacios.
heytat@gmail.com

Recibido: 16 abril de 2019

Aprobado: 2 de mayo de 2019

¿Será posible descolonizar el futuro?
Escatología en tiempos de cambio climático

Karla Ann Koll

Resumen: ¿Qué puede aportar la escatología frente al cambio climático? Este primer intento de explorar la escatología en clave descolonizador examina el desarrollo de la escatología en círculos académicos desde que los métodos histórico-críticos a final del siglo XIX descubrieron el fervor apocalíptico de Jesús y las primeras comunidades cristianas. A nivel popular y en el movimiento misionero, incluyendo en América Latina, la escatología escapista del dispensacionalismo ha tenido una difusión amplia. Urge repensar la escatología dentro de los sistemas de la biosfera. En diálogo con otras cosmovisiones que tienen sus propias visiones del destino de la tierra y aliada con el pensamiento crítico, una escatología cristiana descolonizadora puede cultivar la capacidad de pensar en el fin de los sistemas actuales de dominación que están destruyendo ecosistemas y animarnos a tomar acciones a favor de la vida planetaria.

Palabras claves: escatología, planetariedad, teología descolonizadora, dispensacionalismo, pensamiento crítico.

Key words: eschatology, planetarity, decolonizing theology, dispensationalism, critical thought.

Abstract: What can eschatology offer in the face of climate change? This first attempt to explore eschatology within a decolonizing framework examines the development of eschatology in academic circles from the end of the nineteenth century when the historical critical method revealed the apocalyptic fervor of Jesus and the first Christian communities. On the popular level and in the missionary movement, including in Latin America, the escapist eschatology of dispensationalism has been widespread. There is an urgent need to rethink eschatology within the systems of the biosphere. In dialogue with other worldviews with their own visions of the destiny of the earth and in alliance with critical thinking, a Christian decolonizing eschatology can cultivate the capacity to visualize the end of the current systems of domination that are destroying ecosystems and encourage us to take action in favor of planetary life.

En la actualidad, abundan discursos sobre el fin del mundo, o por lo menos sobre el fin de la vida en la tierra como la conocemos. En las últimas décadas se ha visto una serie televisiva de apocalipsis ecológicos que comparten con sus prototipos religiosos, el sentimiento de hallarnos frente a un cataclismo inminente de proporciones mundiales que requiere acciones urgentes. Se acerca un "Día actual de Juicio" de parte las leyes de la física y la biología sobre una humanidad que ha vivido despreocupada por las condiciones que posibilitan la vida en el planeta.[1] Un ejemplo reciente de esto es el informe especial presentado en octubre de 2018 por el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC). Esta nueva evaluación de los efectos del cambio climático señala que los gobiernos y otros actores tienen solamente doce años para tomar

1 Anne Primavesi explora las conexiones entre los apocalipsis bíblicos y los ecológicos en *Del Apocalipsis al Génesis*. Traducido del inglés por Antonio Martínez Rui. Barcelona: Herder, 1995, 19, 109-118.

las acciones necesarias para limitar el calentamiento global sobre los niveles preindustriales a 1,5 grados centígrados y así lograr evitar el colapso de ecosistemas con impactos masivos sobre poblaciones humanas.[2]

Franz Hinkelammert, pensador alemán radicado en América Latina hace décadas, ha descrito como la lógica interna del sistema capitalista neoliberal, con su justificación teológica implícita, nos está llevando a un suicidio colectivo.[3] La teóloga feminista Catherine Keller ha explorado como una visión apocalíptica funciona a nivel subconsciente en el pensamiento occidental. Este patrón de pensamiento apocalíptico divide toda realidad entre un polo bueno y uno malo que se enfrentan en una batalla catastrófica. En este evento destructivo, triunfa lo bueno. Esto, según Keller, nos conduce a comportamientos colectivos destructivos y autodestructivos, ya que el sufrimiento se concibe como necesario para llegar a un futuro mejor.[4] Aunque el sistema promete crecimiento ilimitado con vida en abundancia, por lo menos para algunos grupos, nos programa también para percibir anuncios de destrucción como inevitables e incluso buenos.

Varios autoras y autores sin embargo, ven posibilidades subversivas dentro de la crisis climática. La escritora y activista canadiense

---

2 Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC), "Comunicado de prensa de la IPCC", 8 de octubre de 2018, consultado 10 de abril de 2019, https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/11/pr_181008_P48_spm_es.pdf.

3 Por ejemplo, véase Franz Hinkelammert, *Solidaridad o suicidio colectivo.* San José: Editorial Arlekin, 2015.

4 Catherine Keller, *Apocalypse Now and Then: A Feminist Guide to the End of the World.* Boston: Beacon Press, 1996.

Naomi Klein insiste en que crear sociedades sostenibles requiere cambiar nuestras formas de organización social, algo que se logrará a través de la acción política.[5] Aunque Ulrich Beck nota que todas las instituciones existentes están fallando ante el cambio climático, mira posibilidades para superar la construcción de los estados modernos y crear herramientas para construir un mundo mejor.[6] En particular Geneviève Azam afirma que es necesario repensar las ciencias económicas dentro de los límites de los procesos de la biosfera. Esto va más allá de los esfuerzos de una llamada economía verde que intenta asignar precios a los recursos naturales sin cuestionar las bases del sistema económico capitalista con su búsqueda de siempre más crecimiento.[7]

¿Y qué pasa con la teología? ¿Sería posible repensar la teología, con su referente transcendental, dentro de los ecosistemas de la biosfera? ¿No será la escatología, con su visión de la destrucción de la tierra, la expresión máxima de una mentalidad que mira todo lo no humano, y gran parte de la humanidad, como desechables?

Frente al cambio climático, urge repensar la escatología para ver que aportes podría ofrecer una teología cristiana sobre el futuro de nuestro planeta. Lo hacemos desde América Latina, donde gran parte de las iglesias evangélicas han sido fuertemente influidas

5 Naomi Klein, *Esto lo cambia todo: el capitalismo contra el clima.* Traducción del inglés por Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2015, 13-45.

6 Ulrich Beck, *The Metamorphosis of the World: How Climate Change is Transforming Our Concept of the World.* Cambrige: Polity, 2016.

7 Geneviève Azam, "Amenaza de caos ecológico y proyectos de emancipación". En *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: Hacia un diálogo Norte-Sur,* coordinado por José Luis Coraggio y Jean-Louis Laville, 447-458. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2014.

por una visión escatológica escapista que vino como parte de un paquete de teologías importadas. En años recientes, se ha notado una merma en la especulación escatológica debido al énfasis en las iglesias neopentecostales en gozar de las bendiciones de Dios en esta vida y vivir como hijos e hijas del Rey. Sin embargo, se nota la presencia subterránea de las ideas apocalípticas. Letras pintadas debajo de un paso a desnivel sobre la carretera que une Cartago a San José aquí en Costa Rica, alertan a las personas viajando que deben estar listas porque Jesús viene pronto. Después de cualquier desastre provocado por fenómenos climáticos cada vez más intensos, no hacen falta voces para anunciar el juicio de Dios contra supuestas desviaciones morales como apoyo para el matrimonio igualitario. Un paseo por una librería cristiana en cualquier ciudad latinoamericana o una búsqueda rápida en Youtube, revela como la especulación escatológica sigue estando muy presente en la imaginación popular religiosa.

Como nota Rian Venter, la escatología es performativa.[8] Las ideas sobre el destino de la tierra nunca son neutrales; inciden en la forma en la que las personas reaccionan hacia el medio ambiente y sus habitantes, humanos y no humanos. La descolonialización busca, por un lado, desenmascarar como los poderosos, al mismo tiempo que incorporan territorios al sistema neoliberal, especialmente ahora a través del extractivismo y el monocultivo para la exportación, mantienen estructuras colonizadoras de pensar y creer. Por otra parte, se abre una pluralidad de perspectivas, señalando como dice el lema del Compromiso de Porto Alegre, Brasil (2001), que otro

8 Rian Venter, "Trends in Contemporary Christian Eschatological Reflection." *Missionalia* 43:1 (2015): 115. [105-115] *http://dx.doi.org/10.7832/43-1-72*

mundo es posible.[9] Como parte de este primer intento de pensar una escatología descolonizadora, es necesario explorar brevemente la trayectoria reciente de las ideas escatológicas en las teologías cristianas, antes de examinar lo que pasa en el nivel popular y en el movimiento misionero. Propondré algunas pautas que podrían servir para la elaboración de una escatología capaz de aportar a los esfuerzos por construir un futuro para los seres humanos y no humanos dentro de la biosfera.

Trayectorias históricas de la escatología cristiana

La escatología es una rama de la teología cristiana que trata de *ta ésjata,* las postrimerías o cosas últimas. Parece que el término fue empleado por primera vez por el teólogo luterano Abraham Calov en el siglo XVII. En el siglo XIX, el uso del término se volvió frecuente en los estudios críticos del Nuevo Testamento y en teología. Así, la escatología iba desplazando el término *novísimos* utilizado en la teología católica y luterana para hablar del destino del ser humano, enfocado más que todo en la vida después de la muerte del individuo.[10]

Para finales del siglo XIX, los métodos históricos-críticos habían hecho evidente que tanto Jesús como las primeras comunidades cristianas vivían una esperanza apocalíptica intensa, que buscaba

9 Raúl Zibechi, "Los diferentes significados del Otro mundo es posible". *La Jornada,* 31 enero 2010. Consultado 1 abril 2019. https://www.attac.es/2010/01/31/los-diferentes-significados-del-otro-mundo-es-posible/.

10 Juan José Tamayo Acosta, *Para comprender la escatología cristiana.* Estella: Editorial Verbo Divino, 1993, 13-14.

una intervención pronta de Dios para traer el final de la historia. Para Albert Schweitzer, la muerte de Jesús en la cruz inició el proceso de des-escatologización del cristianismo primitivo, ya que el Reino de Dios que tanto predicó Jesús, no llegó. Schweitzer concluyó que seguir a Jesús implicaba una entrega al servicio de personas necesitadas, sin entrar en especulaciones sobre el futuro. Para C. H. Dodd, el Reino de Dios sí llegó en la vida, la muerte y la resurrección de Jesús. En esta visión conocida como escatología realizada o confirmada, no hay que esperar una consumación final. Karl Barth elaboró una escatología trascendentalista enfocada en la revelación de lo eterno en el presente, sin ofrecer una visión del futuro. Rudolf Bultmann y su escuela sometieron las ideas apocalípticas del Nuevo Testamento a su proyecto de desmitologización, ubicando la escatología a nivel de la existencia del individuo en el momento de aceptar o rechazar la palabra de Dios. Desde esta perspectiva desaparece el futuro colectivo, tanto de los seres humanos como de la tierra. La escuela de la historia de la salvación iniciada por Oscar Cullmann, afirma que Jesús hace presente el Reino de Dios que predicaba en una forma definitiva, al mismo tiempo que insiste en que el Reino de Dios no ha llegado todavía en su plenitud. La famosa formulación de Cullmann, "ya, pero todavía no", capta esta visión dialéctica de la relación entre el Reino de Dios presente y futuro.[11] Una vez más, la escatología se refiere al futuro de la humanidad.

Fue el libro de Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza,* publicado en alemán en 1964, que puso la escatología en el centro de la manera cristiana de ver a la realidad. Inspirado los esfuerzos de

11 Para un resumen del desarrollo de la eschatología en el siglo XX, véase Tamayo, 134-15|, y 276-316.

Ernest Bloch por elevar la esperanza a un principio filosófico, Moltmann se pregunta por el rol de la esperanza en la teología, en medio de las luchas emancipadoras de su tiempo. Mientras Barth y otros teólogos habían afirmado la naturaleza escatológica de toda la teología cristiana, Moltmann ubica el futuro en la naturaleza de Dios mismo y convierte así la escatología en el centro de teología. Para Moltmann, la esperanza cristiana nace de la resurrección del Crucificado, un acontecimiento único y específico que ha abierto el futuro. Moltmann desarrolla más sus ideas escatológicas en varios libros, especialmente en *El Dios crucificado* (1972), argumentando que Jesucristo resucitado viene hacia nosotros y nosotras desde el futuro que Dios tiene para toda su creación.[12] En *La venida de Dios: Escatología cristiana* (1995), explora las dimensiones personal, histórica, cósmica y divina de la escatología.[13]

En la teología latinoamericana, se ha trabajado poco sobre la escatología directamente, aunque hay una clara orientación escatológica en mucha de la reflexión donde se nota, claramente, la influencia de la escuela de la historia de la salvación y de Moltmann. El teólogo brasileño Rubem Alves trabajó sobre el tema de la teología de la esperanza en su tesis doctoral, desarrollando una propuesta de humanismo político enfocado en los intentos de los grupos oprimidos por liberarse. Alves mira el futuro como horizonte abierto a las acciones humanas dentro de la historia.[14] Gustavo Gutiérrez insiste en la unidad de la historia, rechazando

12 Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado.* Salamanca: Sígueme, 1975.

13 Jürgen Moltmann, *La venida de Dios: Escatología cristiana.* Salamanca: Sígueme, 2004.

14 Ruben Alves, *A Theology of Human Hope.* Washington/Cleveland: Corpus Books, 1969. Publicado en castellano como *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?* Montevideo: Tierra Nueva, 1970. Para un resumen de los argumentos de Alves, véase Alberto

el dualismo entre una historia sagrada y otra profana. La salvación opera dentro de la historia, en condiciones concretas, buscando llevar la historia a su plenitud.[15] En la cristología de Jon Sobrino, el concepto del reino de Dios ocupa un lugar central, igual que en la predicación de Jesús. En su primer libro, Sobrino nota el carácter escatológico del reino de Dios. La visión escatológica de Jesús tiene un aspecto histórico temporal que busca una "plenificación temporal del mundo" traído por el Dios que viene. Al mismo tiempo, el reino de Dios tiene una función crítica en el presente porque nos permite distinguir entre los proyectos humanos que van en contra del reino de Dios y los modos de existencia personal y social que se acerca al reino.[16] La teología latinoamericana también ha afirmado que la esperanza, para ser cristiana, tiene que ser esperanza de los pobres. Según Tamayo:

> La esperanza de los pobres es, por un lado, *activa, dialéctica y conflictiva,* porque lucha por destruir las raíces profundas de la pobreza y de la muerte de los pobres; y, por otro, es *sobria y persistente,* ya que no confunde las posibilidades de la historia con una parusía inminente.[17]

En el contexto de la frustración o estancamiento de los movimientos emancipadores de los años /90, algunos especialistas en Biblia

---

Fernando Roldán, *Escatología: Una visión integral desde América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Kairos, 2002, 131-139.

15 Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas.* 7ª ed. Salamanca: Sigueme, 1975, 199-226.

16 Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina.* 2ª ed. México, D.F.. Ediciones CRT, 1977, 46-50.

17 Tamayo, 311-312.

dirigieron su atención al libro de Apocalipsis, buscando paralelos entre la situación neocolonial contemporánea y el contexto de las primeras comunidades cristianas que expresaron su resistencia al imperio romano en un lenguaje simbólico. Desde el contexto de África del Sur, Allan Boesak escribe *Comfort and Protest: Reflections on the Apocalypse of John of Patmos*.[18] Elisabeth Schüssler Fiorenza ofrece una crítica retórica del libro enfocado en los temas de poder, valores y compromiso. En su valoración teo-ética del texto, resalta la justicia deseada que subordina a las descripciones de destrucción cósmica. Busca la abolición de los poderes opresores y el surgimiento de una tierra cualitativamente nueva donde no opera la opresión.[19] Para el teólogo chileno Pablo Richard, la escatología de la teología apocalíptica es política e histórica, un discurso que busca poner fin no al mundo, sino al tiempo presente con sus sufrimientos e injusticias. La visión del futuro de la tierra nueva se da dentro de la historia al mismo tiempo que trasciende la historia.[20] Todos estos intérpretes concuerdan que la intención del texto de Apocalipsis, expresado en lenguaje de comunidades que experimentan exclusión y persecución, es nutrir la esperanza de las comunidades y animar su resistencia a los poderes imperiales.

En *Apocalypse Now and Then: A Feminist Guide to the end of the World,* Keller propone un "contra-apocalipsis", buscando superar los modos binarios de pensamiento occidental. Busca afirmar

18 Allan Boesak, *Comfort and Protest: Reflections on the Apocalypse of John of Patmos*. Philadelphia: Westminster Press, 1987.

19 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis: Visión de un mundo justo*. Traducido del inglés por Victor María Asencio. Estella: Verbo Divino, 2003. La versión en inglés fue publicado*p* en 1991.

20 Pablo Richard, *Apocalipsis: Reconstrucción de la esperanza*. 2ª edición. San José: DEI, 1994.

la finitud, pero una finitud sin fin. Subsume la escatología en la pneumatología y define espíritu, asumido entre cristianos y cristianas como el Espíritu Santo, como el "intersujeto" que permite a nuestras historias entretejerse en los espacios abiertos de la frontera luminosa del presente.[21] Como agente del "contra-apocalipsis", el espíritu nos acompaña y nos motiva a desarrollar prácticas comunales que son ecológicamente sostenibles. Aunque Keller quiere una espiritualidad que renuncia su búsqueda de un fin de la historia, admite que a veces el espíritu hace saltos evolucionarios que traen transformaciones positivas, por tanto la tarea es trabajar por "una masa crítica de espíritu" dentro de la historia para crear un futuro próximo mejor.[22]

Estas reflexiones académicas sobre la escatología han tenido muy poco impacto en las iglesias en América Latina, que han sido influidas por otras ideas escatológicas importadas de movimientos populares en los Estados Unidos y Gran Bretaña. Mientras que se debatía en círculos académicos sobre que relevancia podría tener para el cristianismo moderno el trasfondo apocalíptico del Nuevo Testamento, la especulación escatológica gozaba de una popularidad creciente desde las últimas décadas del siglo XIX. En los Estados Unidos, la Guerra Civil (1861-1865) había dejado secuelas profundas en el tejido social, especialmente en los estados del sur. Miles de personas recién liberadas de la esclavitud, juntos con otros grupos de las áreas rurales además de muchos migrantes, llenaron las ciudades de los estados norteños en búsqueda de empleo en la creciente industria. La inequidad social iba en

21 Keller, 273-310.

22 Keller, 307.

aumento mientras que los líderes de la industria proclamaban el triunfo del progreso. Predicadores en conferencias sobre las profecías bíblicas aseguraban a miles de personas que todo lo que estaba pasando, estaba dentro del plan divino de los últimos días. Cyrus Scofield con sus notas de referencia para la Biblia, publicada en 1909, popularizó el esquema del dispensacionalismo premilenarista del anglicano británico John Nelson Darby. El naciente movimiento pentecostal interpretó sus experiencias extáticas como un derramamiento del Espíritu Santo que marcaba la llegada de los últimos días antes del fin de la historia.[23]

Según el esquema dispensacionalista, cuando las condiciones hayan empeorado suficientemente, Jesús aparecería en las nubes para llevar a los fieles en un evento conocido como el arrebatamiento o el rapto pretribulacional. Después de la tribulación, Jesucristo vendrá para reinar en la tierra por mil años. Cuando el milenio termina con una batalla final entre Dios y Satanás, la tierra será destruida y reemplazada con una tierra nueva.[24] Frente a la visión del progreso excluyente ofrecido por el proyecto modernista, los dispensacionalistas ofrecieron una visión excluyente de salvación. En ambos casos, el futuro estaba colonizado y bajo control, sea de los industrialistas o de Dios.

Como nota David Bosch, el pesimismo que muestra el dispensacionalismo sobre la historia del mundo muchas veces ha ido acompañado de mucho entusiasmo, enfatizando que se debe

23 George Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991, 9-44.

24 Para un resumen del dispensacionalismo premilenarista, véase Roldan, 96-102.

aprovecharse el poco tiempo que queda antes del fin.[25] La única tarea misionera en esta visión teológica es la evangelización verbal, para dar a todas las personas la oportunidad de unirse a la iglesia y ser contadas entre las personas que Jesús va a rescatar antes de la gran tribulación. Cualquier intento de mejorar la situación de personas o grupos es desviar energías de la tarea evangelística y atrasar el fin. En el esquema dispensacionalista de Cyrus Scofield, las repúblicas de la región centroamericana jugaban un papel especial. Según su lectura de Hechos 1:8, el plan de Dios requiere que los cristianos de América del Norte evangelicen las tierras más cercanas. Para cumplir con el mandato de Marcos 16:15 de predicar el evangelio a cada creatura y así adelantar el retorno de Jesucristo, Scofield funda la Misión Centroamericana en 1890 para enviar misioneros y misioneras a estos países considerados "Samaria" por su relación geográfica con los Estados Unidos.[26]

Durante buena parte del siglo XX, la región centroamericana fue sitio de fervor escatológico. El fundamentalismo dispensacionalista llegó a ser, en países como Guatemala, la teología dominante en las iglesias evangélicas y pentecostales por muchas décadas del siglo pasado. Durante las guerras de los años ochenta, cuando fuerzas armadas borraron del mapa muchos pueblos destruyendo sus mundos de referencia, poblaciones aterrorizadas abrazaron una teología escatológica que explicaba sus sufrimientos como parte de una lucha cósmica entre el bien y el mal.

---

25 David Bosch, *Misión en transformación*. Traducido del inglés por Gail de Atiencia. Grand Rapids: Libros Desafío, 2000, 613.

26 Mildred W. Spain. *"And in Samaria": A Story of More than Sixty Years' Missionary Witness in Central America, 1890 – 1954*. Revised and Extended. Dallas: The Central American Mission, 1954.

A nivel internacional, esta visión escatológica ha sido utilizada una y otra vez para interpretar los eventos geopolíticos durante el siglo XX, como en el texto de Hal Lindsey de 1970, *The Late Great Planet Earth,* y las novelas de la serie *Left Behind* (*Dejados atrás*) de Tim LeHaye y Jerry Jenkins, cuyo primer tomo apareció en 1995.[27] Esta escatología puede promover distintas actitudes hacia el medio ambiente y la crisis ecológica. Una posibilidad es un desinterés total, ya que los cristianos y las cristianas van a ser rescatadas por Jesús de una tierra condenada a la destrucción. Como la tierra y toda forma de vida no humana en ella van a ser destruidas, se lee el mandato de Génesis 1,28 de dominar la tierra, como una licencia de explotar al máximo de los recursos naturales. En internet circulan escritos de líderes cristianos que encuentran consonancia entre las predicciones de la comunidad científica sobre los efectos catastróficos que está trayendo el cambio climático y los signos de los últimos tiempos en su lectura de los textos bíblicos.[28] En cualquier de estos casos, la tarea de la persona creyente es aprovechar el tiempo que queda para evangelizar, invitando a más personas a unirse a la iglesia para ser rescatadas por Jesús.

Se necesitan esfuerzos para deconstruir esta escatología popular con su escasa fundamentación bíblica y su manipulación del miedo de las personas. Un aporte importante y útil en contextos evangélicos es el libro de Alberto Roldán, *Escatología: Una visión*

27 Para un análisis de la relación entre esta visión escatológica y la opinión pública sobre la política exterior de los Estados en Unidos, véase Jaime Prieto, "La gran tribulación premilienarista: Análisis del enfoque bíblico de los fundamentalistas a la guerra de los Estados Unidos contra Irak", *Vida y pensamiento* 23/1 (2003): 87-113.

28 Para un ejemplo, véase Víctor Cabrera, "Calentamiento global: Cambio climático profetizado en la Biblia" *Maranta!* (blog) 22 febrero 2007, consultado 1 abril 2019, http://www.maranata.cl/2007/02/calentamiento-global-cambio-climtico_9443.html.

integral desde América Latina. Estudiantes de teología y personas en puestos pastorales necesitan ir construyendo una escatología alternativa que anime prácticas de resistencia a favor de la vida planetaria.

2. Elementos de una escatología en tiempos de cambio climático

Dentro de los proyectos descolonizadores, se busca desenmascarar los poderes que operan en el mundo globalizado y que destruyen los ecosistemas y las comunidades vivientes que dependen de ellos. Esto significa trabajar a nivel de los discursos para deconstruir los imaginarios, las epistemologías y otras prácticas que conforman las estructuras de poder. Al mismo tiempo, se busca promover la pluralidad y la diversidad.[29] Por una parte, la escatología, como las otras ramas de la teología, debe ser sometida a la crítica poscolonial; por otra parte, una escatología reconstruida puede convertirse en aliado de los procesos de descolonialización. A continuación, se ofrecen algunos elementos para ser incorporados en una nueva escatología pensada dentro de los procesos de la biosfera.

En primer lugar, nuestra escatología debe afirmar que no hay salvación fuera de la creación. Moltmann lo expresa así:

> No somos salvados *de* esta tierra, de modo que pudiéramos renunciar a ella. Somos redimidos juntamente *con* ella. No somos salvados *del* cuerpo, sino vivificados eternamente con él. . . Por eso, la esperanza original de los cristianos no se dirigía al más allá

29 Nicolas Panotto, *Descolonizar el saber teológico latinoamericano: Religión, educación y teología en clave poscolonial.* México, D.F.: Comunidad Teológica de México, 2018, 30.

> del cielo, sino a la venida de Dios y de su reino a esta tierra. Los hombres [sic] somos criaturas terrenales y no unos aspirantes a ángeles.[30]

En *La venida de Dios,* Moltmann estructura el argumento en términos teológicos. El Dios Redentor es el mismo Dios Creador. Si este Dios no redime su creación, deja de ser creador. Por lo tanto, la escatología cósmica responde a la naturaleza de Dios mismo, que exige en la unidad entre la creación y la redención.[31] Si se escucha el grito de la tierra en el grito de los pobres, como ha señalado Boff, la esperanza de los pobres tiene que ser también esperanza para la tierra.[32]

Nuestra escatología tiene que ser una práctica retórica de resistencia. Igual que la apocalíptica como género literario y el libro de Apocalipsis, la escatología debe nutrir la esperanza de las comunidades amenazadas. Al mismo tiempo, debemos tener cuidado de que nuestro lenguaje de resistencia no promueva violencia. Keller señala que las imágenes utilizadas en el Apocalipsis presentando al cordero en el trono de un nuevo imperio, funcionan como un espejo del imperio romano. Sugiere que las personas que leen el Apocalipsis a través de sus propios proyectos decolonizadores caen en un neoapocalipsis.[33] La protesta de Pablo Richard de que el lenguaje utilizado en el Apocalipsis es "un lenguaje de gente en situaciones de extrema opresión y

---

30 Júrgen Moltmann, *El Espíritu Santo y la teología de la vida.* Salamanca: Sígueme, 2000, 94. Énfasis en el original.

31 Moltmann, *La venida de Dios,* 331.

32 Leonardo Boff, *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres.* Madrid: Trotta, 1996.

33 Keller, 17 y 39.

sufrimiento"[34] no resuelve el problema. La tarea de rescatar el texto del Apocalipsis de aquellos que lo usan para sembrar terror y ejercer control sigue urgente. Al mismo tiempo, es imperativo desarrollar un lenguaje capaz de nombrar el mal que destruye sistemas de vida sin fomentar la violencia.

Como práctica de resistencia, la escatología es disruptiva. Promueve rupturas. Nos ayuda aquí una distinción forjada por Moltmann. En latín, hay dos términos para hablar sobre lo que está por llegar: *futurum* designa lo que se desarrolla a partir del pasado y del presente. Se pueden discernir las tendencias ya dentro del proceso histórico. *Futurum* no espera nada cualitativamente nuevo. En contraste, *adventus* significa espera de algo nuevo, algo que irrumpe o brota en el presente desde el futuro de Dios y corresponde a la palabra griega *parousia.*[35] Como afirma Sobrino, el reino de Dios no surge de las rutinas actuales, sino exige cambios radicales.[36] Por una parte, requiere rupturas a nivel epistemológico y la deconstrucción de las formas de pensar que han concebido los seres humanos como separados de la naturaleza y que han convertido la naturaleza en objeto para ser controlado y explotado; por otra parte, exige disrupciones en la práctica, tanto en cuanto al estilo de vida como en el actuar político. Tanto las luchas locales de comunidades que se organizan para proteger sus fuentes de agua. Las movilizaciones masivas, por ejemplo, la Huelga de jóvenes por el Clima en varios lugares alrededor del mundo o la *Extinction Rebellion* son frentes importantes de lucha para restar control del futuro del planeta a

34 Richard, 47

35 Moltmann, *La venida de Dios,* 50-52.

36 Sobrino, *Cristología,* 49.

los poderes económicos que nos están llevando hacia el colapso ecológico.

Una escatología descolonizadora debe entrar en diálogo con otras cosmovisiones, otras visiones del destino de la tierra, formas de conocimiento subyugado. La cubertura mediática que recibió el cierre de un ciclo calendárico largo en la cosmovisión maya en el año 2012, nos recuerda que los pueblos originarios tienen sus propias visiones escatológicas y sus propios sueños para el futuro. Este diálogo abre la escatología a una pluralidad de posibilidades.

Nuestro proyecto de repensar la escatología necesita conversar también con el pensamiento crítico. De Sousa ha notado que el pensamiento crítico latinoamericano no ha podido pensar el fin ni del capitalismo ni del colonialismo.[37] Una escatología descolonizadora cultiva la capacidad de pensar en el fin de los sistemas actuales de dominación y explotación.

Por lo general la escatología se ha enfocado en el tiempo y la consumación del mundo en términos históricos. El posmodernismo ha desenmascarado la idea de la historia universal como una fantasía occidental. Existen multitudes de historias que se entretejan en relaciones asimétricas de poder. Cada una de estas historias se desarrolla en lugares específicos, dentro de ecosistemas que están siendo saqueados por el apetito feroz de la globalización neoliberal por los recursos naturales y humanos. Aun cuando no existe una historia universal, todos estos ecosistemas están interconectados en una sola biosfera que comparte un sistema climático planetario.

37 Boaventura De Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010, 11-15.

Vitor Westhelle ha encontrado en varias teologías de la liberación lo que llama una perspectiva escatológica latitudinal, la cual enfatiza tanto la geografía como la historia. Así, lugares específicos, desde los cuales surgen voces que han sido suprimidas, se cargan de significado escatológico.[38]

Frente a la globalización, que busca incorporar todos los lugares del mundo con sus recursos en un solo sistema de intercambio comercializado, Gayatri Chakvavorty Spivak ha propuesto el término "planetariedad". "El planeta es en la especie de alteridad, que pertenece a otro sistema," escribe Spivak, que "habitamos pero en calidad de préstamo".[39] Con este concepto, Spivak busca superar el enfoque de la poscolonialidad en fronteras políticas nacionales para poder enfrentar el neocolonialismo globalizado. La planetariedad, como algo que escapa nuestro control, se abre a una pluralización radical que permitirá imaginar lo que ahora es imposible.[40] Debemos imaginarnos como "sujetos planetarios en lugar de agentes globales, como criaturas planetarias en lugar de entidades globales".[41] Pensar en el planeta puede abarcar otras maneras de nombrar la alteridad, incluyendo cosmovisiones religiosas, aunque Spivak crea que las llamadas grandes religiones, como el cristianismo, están demasiado imbuídas en las narrativas

38 Vitor Westhelle, *After Heresy: Colonial Practices and Post-Colonial Theologies.* Eugene: Wipf and Stock, 2010. Kindle location 181.

39 Gayatri Chakvavorty Spivak, *Death of a Discipline,* Wellek Library Lectures in Critical Theory. New York: Columbia University Press, 2003, 72.

40 *Ibid,* 92.

41 *Ibid,* 73.

del poder para poder servir para enfrentar la crisis ecológica.[42] Es precisamente el desafío que la descolonización plantea a la teología cristiana, construir su pensamiento con otras lógicas en contra de estas narrativas de poder.

Como creaturas planetarias, vivimos con otras creaturas dentro de ecosistemas particulares. La tarea urgente es la de repensar nuestra fe dentro del ecosistema donde nos encontramos. Ched Myers, en un movimiento que llama "Discipulado de la cuenca", nos invita a *reubicarnos* dentro de la cuenca hidrográfica particular donde vivimos y donde practicamos nuestra fe.[43] La lucha contra la degradación ecológica en estos tiempos en los contextos latinoamericanos, parte más que nada de los esfuerzos locales de proteger cada fuente de agua. Entonces, debemos repensar la escatología también desde el contexto de la cuenca hidrográfica. ¿Podemos imaginar que la Nueva Jerusalén, con sus ríos cristalinos y sus árboles con propiedades curativas, baja a cada ecosistema, no importa cuán degradado esté ahora?

En última instancia, la escatología, como nota Venter, tiene que ver con la ética.[44] El discurso escatológico se expresa en acciones hacia las personas y el planeta. La escatología no es solamente "hablar del presente en función del futuro," como ha dicho Leonardo

---

42 Para un ejemplo del uso del concepto de planetiedad en la teología poscolonial, véase Kwok Pui-lan, "What Has Love to Do with It? Planetarity, Feminsim, and Theology", in *Planentary Loves: Spivak, Postcoloniality and Theology,* edited by Stephen Moore and Mayra Rivera. New York: Fordham University Press, 2011, 31-45.

43 Ched Myers, *Discipulado de la Cuenca: Una introducción a la fe y la práctica biorregionales.* Traducido del inglés por Karoline Mora. San José: SEBILA, 2017.

44 Venter, 115.

Boff,[45] sino actuar en el presente para que haya futuro para la vida dentro de la biosfera. Al final, la verificación de nuestra escatología y su capacidad descolonializadora sería la praxis que anima, tanto a nivel de estilo de vida personal como a nivel de la acción política. Renunciar a la reflexión escatológica es dejar el futuro en manos de los poderes colonizadores.

Bibliografía

Azam, Geneviève. "Amenaza de caos ecológico y proyectos de emancipación", en *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: Hacia un diálogo Norte-Sur,* coordinado por José Luis Coraggio y Jean-Louis Laville, 447-458. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2014.

Allan Boesak, Allan. *Comfort and Protest: Reflections on the Apocalypse of John of Patmos.* Philadelphia: Westminster Press, 1987.

Alves, Ruben. *A Theology of Human Hope.* Washington/Cleveland: Corpus Books, 1969.

Beck, Ulrich. *The Metamorphosis of the World: How Climate Change is Transforming Our Concept of the World.* Cambrige: Polity, 2016.

Boff, Leonardo. *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres.* Madrid: Trotta, 1996.

_____. *Hablemos de la otra vida.* 7ª ed. Santander: Sal Terrae, 1991.

Bosch, David. *Misión en transformación.* Traducido del inglés por Gail de Atiencia. Grand Rapids: Libros Desafío, 2000.

De Sousa Santos, Boaventura. *Descolonizar el saber, reinventar el poder.* Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.

Fiorenza, Elisabeth Schüssler. *Apocalipsis: Visión de un mundo justo.* Traducido del inglés por Víctor María Asencio. Estella: Verbo Divino, 2003.

Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC), "Comunicado de prensa de la IPCC", 8 de octubre de 2018, consultado

45 Leonardo Boff, *Hablemos de la otra vida.* 7ª ed. Santander: Sal Terrae, 1991, 27.

10 de abril de 2019, https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/11/pr_181008_P48_spm_es.pdf.

Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas.* 7ª ed. Salamanca: Sígueme, 1975.

Keller, Catherine. *Apocalypse Now and Then: A Feminist Guide to the End of the World.* Boston: Beacon Press, 1996.

Klein, Naomi. *Esto lo cambia todo: el capitalismo contra el clima.* Traducción del inglés por Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2015.

Marsden, George. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism.* Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado.* Salamanca: Sígueme, 1975.

_____. *El Espíritu Santo y la teología de la vida.* Salamanca: Sígueme, 2000.

_____. *La venida de Dios: Escatología cristiana.* Salamanca: Sígueme, 2004.

Myers, Ched. *Discipulado de la Cuenca: Una introducción a la fe y la práctica biorregionales.* Traducido del inglés por Karoline Mora. San José: SEBILA, 2017.

Kwok, Pui-lan."What Has Love to Do with It? Planetarity, Feminsim, and Theology". In *Planentary Loves: Spivak, Postcoloniality and Theology,* edited by Stephen Moore and Mayra Rivera, 31-45. New York: Fordham University Press, 2011.

Panotto, Nicolas. *Descolonizar el saber teológico latinoamericano: Religión, educación y teología en clave poscolonial.* México, D.F.: Comunidad Teológica de México, 2018.

Prieto, Jaime. "La gran tribulación premilienarista: Análisis del enfoque bíblico de los fundamentalistas a la guerra de los Estados Unidos contra Irak", *Vida y pensamiento* 23/1 (2003): 87-113.

Primavesi, Anne. *Del Apocalipsis al Génesis.* Traducido del inglés por Antonio Martínez Rui. Barcelona: Herder, 1995.

Richard, Pablo. *Apocalipsis: Reconstrucción de la esperanza.* 2ª edición. San José: DEI, 1994.

Roldán, Alberto Fernando. *Escatología: Una visión integral desde América Latina.* Buenos Aires: Ediciones Kairos, 2002.

Sobrino, Jon. *Cristología desde América Latina.* 2ª ed. México, D.F. Ediciones CRT, 1977.

Spain, Mildred W. *"And in Samaria": A Story of More than Sixty Years' Missionary Witness in Central America, 1890 – 1954*. Revised and Extended. Dallas: The Central American Mission, 1954.

Spivak, Gayatri Chakvavorty. *Death of a Discipline,* Wellek Library Lectures in Critical Theory. New York: Columbia University Press, 2003.

Tamayo Acosta, Juan José. *Para comprender la escatología cristiana*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993.

Venter, Rian. "Trends in Contemporary Christian Eschatological Reflection." *Missionalia* 43:1 (2015): 105-115. http://dx.doi.org/10.7832/43-1-72.

Westhelle, Vitor. *After Heresy: Colonial Practices and Post-Colonial Theologies*. Eugene: Wipf and Stock, 2010.

❖ ❖ ❖

Karla Ann Koll, estadounidense, presbiteriana, cuenta con un doctorado del Seminario Teológico de Princeton en Misión, estudios ecuménicos e historia de las religiones; sus áreas de interés son historiografía y los protestantismos en América Central. Es profesora en la Escuela de Ciencias Teológicas, UBL.
k.koll@ubl.ac.cr

Recibido: 13 de abril de 2019

Aprobado: 2 de mayo de 2019

Pastoral de Promoción del Cuidado de la Creación de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata

Orígenes, concepto, desarrollo, proyección

Daniel Beros

Resumen: Se hace una descripción sucinta de la "Pastoral de Promoción del Cuidado de la Creación" (IERP), programa que concientiza: (1) sobre las consecuencias nocivas para la salud humana y el medio ambiente del modelo de "agronegocios" imperante en el cono sur americano y (2) sobre la responsabilidad cristiana en el cuidado de la creación, buscando formas de producción y consumo sostenibles con la naturaleza en su conjunto. Se desarrollan los antecedentes históricos del proyecto y se analiza el modo de producción agrícola de la región, basado en monocultivos y la utilización masiva de agrotóxicos. Finalmente se señala los fundamentos teológicos y pastorales del programa, se realiza un balance de sus resultados preliminares y de la posible proyección futura del programa de acción pastoral.

Abstract: A succinct description is made of the "Pastoral Care for the Promotion of Creation" (IERP), a program that raises awareness: (1) about the

Palabras clave: Extractivismo; Agronegocios; Pastoral; Teología; Agroecología.

Palabras clave: Extractivism; Agricultural Business; Pastoral; Theology; Agroecology

harmful consequences for human health and the environment of the model of "agribusiness" prevailing in the cone South American and (2) on Christian responsibility in the care of creation, seeking ways of sustainable production and consumption with nature as a whole. The historical background of the project is developed and the way of agricultural production in the region is analyzed, based on monocultures and the massive use of agro-toxins. Finally, the theological and pastoral foundations of the program are indicated, a balance is made of its preliminary results and of the possible future projection of the pastoral action program.

Introducción

La "Pastoral de Promoción del Cuidado de la Creación" (PPCC) es una iniciativa de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP), que esta lleva a cabo a través de su brazo diacónico, la Fundación Protestante para la Diaconía Hora de Obrar (FPDHO).[1] La PPCC se propone promover una toma de consciencia activa en y desde las comunidades fe sobre la responsabilidad cristiana en el cuidado de la creación, con particular énfasis en las problemáticas económicas, ambientales y sanitarias que derivan del modelo extractivista de "agronegocios" imperante en toda la región del cono sur americano.

La IERP y su PPCC no constituyen una iniciativa aislada, sino que se ubican como parte de un proceso que en las últimas décadas ha tenido lugar en el movimiento ecuménico global. En ese marco las iglesias han venido reconociendo con claridad

1 Información elemental sobre ambas instituciones en: www.ierp.org.ar y www.horadeobrar.org.ar

creciente la necesidad de abordar el desafío que representan para su testimonio y misión problemáticas como la pobreza estructural, la violación sistemática de los DDHH, la violencia de género y la crisis medioambiental.[2]

Desde esa perspectiva más amplia, el cumplimiento reciente del primer trienio de implementación de la PPCC (2016-2018), ofrece una valiosa oportunidad de poner en foco una experiencia particular, que busca articular bajo las condiciones que impone su propio contexto, el lema programático que adoptara décadas atrás el CMI, llamando a las iglesias a tomar parte del proceso conciliar buscando promover activamente "la justicia, la paz y la integridad de la creación".[3]

En adelante desarrollaremos nuestra exposición, que intentará ofrecer un panorama sintético de la PPCC, abordando los siguientes aspectos: primeramente haremos memoria sobre los antecedentes y orígenes del proyecto (1); luego ensayaremos una descripción sintética de su ubicación contextual, su concepto y metodología (2); seguidamente realizaremos un repaso de sus principales instancias de articulación y acción (3); y finalmente efectuaremos un balance preliminar de sus resultados y proyección (4).

---

2 Apenas dos ejemplos del modo en que las iglesias se han ido posicionando frente a este tipo de problemáticas en nuestro contexto más próximo, a lo largo de las dos últimas décadas: Ángel Furlan y René Krüger (Eds), *Para que puedan resistir… Las iglesias luteranas latinoamericanas frente a la globalización neoliberal y la deuda externa*, Buenos Aires, el autor, 2004; Germán Zijlstra et. als., *Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica* (AIPRAL – ISEDET), Buenos Aires, el autor, 2006.

3 Cf. http://www.wcc-coe.org/wcc/what/jpc/hist-s.html [Última fecha de acceso: 15.04.2019]

1. Orígenes

1.1 Asamblea Sinodal de la IERP de 1977

La IERP es una iglesia protestante rioplatense de tradición unida (luterana y reformada)[4]. En el curso de su joven historia como iglesia autónoma, la IERP ha ido desarrollando progresivamente un acentuado perfil ecuménico y diacónico. Ello se concretó de diversas maneras, entre las cuales cabe destacar su participación activa en las luchas que se dieron en las sociedades de los tres países en los que está presente, en torno a la defensa de los derechos humanos, el acompañamiento y promoción de los y las más pobres, y la protección del medioambiente.

Con respecto a este último asunto, un antecedente histórico muy significativo para la IERP tuvo lugar en el marco de su Asamblea Sinodal del año 1977, que tuvo lugar en General Ramírez (Entre Ríos, Argentina). En esa instancia máxima de la vida de la iglesia, los y las delegadas de sus congregaciones y comunidades profundizaron la temática de la responsabilidad cristiana ante la "explotación" injusta e "irresponsable" de la naturaleza en aras del progreso. En

4 La IERP remonta sus orígenes al *Sínodo Evangélico Alemán del Río de la Plata*, que fue conformado en 1899 a partir de la decisión de "caminar juntas" de una serie de congregaciones y comunidades protestantes conformadas mayoritariamente por familias de inmigrantes europeos germano-parlantes y sus descendientes en los tres países de la cuenca del Plata, Argentina, Paraguay y Uruguay. En 1965 se constituyó como iglesia autónoma adoptando el nombre que lleva actualmente, mediante el que expresó su voluntad de ser una iglesia evangélica latinomericana. Sobre la IERP es posible informarse en: Hans J. Prien, *Historia del Cristianismo en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1985; Alejandro Zorzin, *Memorias, visiones y testimonio*, Buenos Aires, IERP, 2009; Claudia Häfner, *Echando raíces*, Buenos Aires, IERP, 2014. Ver allí mismo abundantes referencias bibliográficas adicionales.

el marco de la declaración final de la Asamblea, luego de describir las características principales de la ya por entonces preocupante situación, y de reconocer al mismo tiempo la propia implicación culpable en la problemática, las y los sinodales llamaban a toda la iglesia a *"buscar una obediencia correcta en lo que se refiere a la voluntad de Dios con respecto a la naturaleza. ¿Cómo actuar en el nombre de Jesucristo?"*.[5]

A lo largo de los años, ese impulso sinodal estimuló y enmarcó la realización de múltiples iniciativas diacónicas y de testimonio público, centradas en los aspectos sociales, sanitarios y ecológicos ligados al cuidado del medioambiente. La PPCC reconoce en esa caminada histórica el humus germinal en que hunde sus raíces como iniciativa eclesial actual.

1.2 Encuentros de docentes de teología y líderes eclesiales

1.2.1 San Leopoldo 2013

Los antecedentes inmediatos del programa resultan de la participación de docentes de la IERP, que se desempeñaban como profesores en el I.U.ISEDET, en el "Encuentro de docentes de teología" convocado por el "Programa de Incidencia sobre Deuda Ilegítima y Justicia Ecológica" de la Federación Luterana Mundial (FLM). El encuentro, que tuvo por objeto "reflexionar sobre las bases bíblico-teológicas y éticas sobre las cuales la Iglesia sustenta su tarea de incidencia (pública)", se realizó los días 17 y 18 de

5 Citado en: Daniel C. Beros, "Una aproximación teológico-pastoral al actual modelo de producción agrícola", en: Daniel C. Beros y Pedro Kalmbach (Eds.), *Riesgos y desafíos del actual modelo de producción agrícola. Un abordaje interdisciplinario,* Buenos Aires, el autor, 2018, p. 80.

noviembre de 2013, en instalaciones de las Facultades EST, en San Leopoldo/Brasil.[6]

Durante la evaluación final del encuentro las y los teólogos participantes intercambiaron opiniones sobre los resultados de las ponencias y debates desarrollados a lo largo de sus dos jornadas de trabajo. Allí se hizo hincapié en la necesidad prioritaria de vincular las reflexiones ético-teológicas relativas al campo de la economía y las finanzas realizadas en el encuentro con el testimonio público concreto de las iglesias. Teniendo en cuenta una serie de observaciones relevantes[7], los profesores reunidos en el encuentro destacaron la especial prioridad que debería tener para dichas iglesias articular una auténtico plan de acción pastoral enfocado en las problemáticas económico-sociales, sanitarias y ecológicas a que da lugar el esquema de "agronegocios" que domina la producción agraria en sus países.

---

6 Cf. René Krüger y Ángel Furlan (Comp.), *Un sistema ilegítimo. La ideología neoliberal y sus estructuras económicas en perspectiva ético-teológica*, Buenos Aires, el autor, 2014. El texto reúne aportes bíblico- y ético-teológicos de los docentes de teología de las Facultades EST y del I.U.ISEDET sobre cuestiones relativas a la problemática del endeudamiento ilegítimo y de la economía bajo régimen ideológico neoliberal en general. La introducción de Ángel Furlan (p. 5-9) informa sobre el marco institucional, el sentido del encuentro y de la obra como producto del mismo.

7 Entre otros factores de la realidad empírica observados, se hizo hincapié en: a) que en el modo de inserción de las economías de los países de la región en el orden económico global juegan un papel destacado los "agronegocios", basados en el desarrollo de monocultivos transgénicos; b) que ese esquema no solamente profundiza la dependencia e injusticia económica, sino que agrede a la salud de los pueblos y al medioambiente en forma masiva; c) que una porción significativa de las membrecías de las propias iglesias de la región vinculadas a la FLM (IECLB, IERP y IELU) se compone de pequeños y medianos productores que desarrollan su actividad en base a los cánones que impone ese modelo.

El encuentro de Brasil permitió así agudizar la conciencia de los participantes sobre la relevancia y la pertinencia de un abordaje pastoral y de incidencia pública respecto esa problemática específica, por parte de las iglesias. Esa evaluación se basó tanto en la atribución de un carácter verdaderamente estructural a la misma, así como en la apreciación de la gravedad de sus consecuencias, altamente nocivas para el conjunto de la sociedad, por un lado; y en el desafío ineludible que ella representa para el mensaje y testimonio público de las iglesias, para su propia vida eclesial y su responsabilidad pastoral, por otro. De allí que los docentes decidieran planificar un nuevo encuentro, centrado ahora en la cuestión específica del modelo dominante de "agronegocios" basado en los monocultivos transgénicos.

1.2.2 Buenos Aires 2014

La decisión darle continuidad a la reflexión iniciada en San Leopoldo se plasmó, nuevamente con el auspicio y apoyo de la coordinación del mencionado Programa de Incidencia de FLM -aunque ahora sumando el apoyo de CLAI y de las propias iglesias (IECLB, IERP y IELU)-, en un "Encuentro de teólogos/as y liderazgo" que tuvo lugar los días 1 y 2 de noviembre de 2014 en la Ciudad de Buenos Aires, en instalaciones del I.U.ISEDET. Al espacio de reflexión y diálogo, además de docentes y estudiantes de teología, fueron convocados líderes eclesiales y ecuménicos, especialistas en diversos aspectos de la problemática del modelo de "agronegocios", tanto de la academia como de los ámbitos de militancia social y la incidencia pública, y personas interesadas en general.

La organización del encuentro se planteó como objetivo definido promover la articulación institucional de una "pastoral ecuménica

respecto de los monocultivos", así como la inclusión progresiva de un abordaje interdisciplinario de la problemática en la currícula y los programas de las facultades de teología involucradas en el proceso. En virtud de ello, se propuso un desarrollo del mismo contemplando tres instancias: un momento de "ver" desde el aspecto estructural, dado por el lugar del modelo extractivo de agronegocios en la globalización regida por la lógica del capitalismo financiero, y el testimonio socio-político de la militancia, particularmente en el campo de la salud y la ecología; de "juzgar" desde la reflexión bíblico-teológica, identificando desde allí las opciones éticas y políticas; y de "actuar", considerando mancomunadamente las posibilidades de una praxis alternativa relativa a la problemática desde las iglesias, las casas de estudio y el movimiento social.

Como resultado del "Encuentro…" los participantes pudieron profundizar su sensibilización y comprensión crítica de la problemática, dimensionando concretamente su alcance y urgencia. Las perspectivas allí elaboradas – que fueron reflejadas en un comunicado final, dirigido a las iglesias y a la ecúmene regional – fortalecieron la convicción de concretar los objetivos que se habían planteado los organizadores con relación a las iglesias y a sus casas de estudio, contribuyendo a precisar un primer concepto teológico-pastoral y una línea tentativa de acción institucional adecuada a tal fin.

1.3 Ronda de diálogos en 2015 – Nacimiento de la PPCC

Los primeros borradores del proyecto de un "*Plan Ecuménico de Acción Pastoral en relación a la problemática de los monocultivos en el Cono Sur y Brasil*", fueron elaborados primeramente por los docentes

y la coordinación del Programa de Incidencia de la FLM, poco después del encuentro de San Leopoldo, a inicios de 2014. Sin embargo, recién a fines de ese año, tras el encuentro de Buenos Aires, tuvieron lugar conversaciones y diálogos formales con el liderazgo de las iglesias, que fueron clarificando progresivamente tanto el concepto como la forma concreta en que cada institución respondió finalmente al desafío planteado.

En el caso de las iglesias rioplatenses, fue la Presidencia de la IERP y su Junta Directiva, la que – luego de compartir la pertinencia del planteo en general – decidió evaluar concretamente, ante todo, su viabilidad institucional.[8] Dicha evaluación no solo se refería a los recursos necesarios para su implementación, tanto humanos como financieros, sino principalmente al alto grado de conflictividad potencial que se consideraba capaz de suscitar la temática en las comunidades y en la iglesia toda. Ello estaba relacionado con que, en las propias filas, no pocos de sus miembros – pequeños y medianos productores agropecuarios –, o bien se manifestaban abiertamente como defensores o bien como tácitos adherentes al "modelo".

Dicha evaluación en el seno de la IERP arrojó finalmente un resultado positivo[9], que condujo a la elaboración del concepto

8 Cabe destacar aquí el rol del fallecido Pastor Presidente Carlos Duarte como impulsor de la iniciativa en lERP. Duarte venía prestando especial atención pastoral a la problemática y a sus afectadas/os, llegando a plasmar sus observaciones, reflexiones y recomendaciones en un cuadernillo dedicado a la temática. Ver: Carlos Duarte, *Soja y monocultivos. Una mirada pastoral*, Buenos Aires, IERP, 2013.

9 Una instancia de diálogo especialmente significativa para el avance del proyecto de acción pastoral tuvo lugar en la sede sinodal de la IERP en Buenos Aires, promediando el año 2015, en la que estuvieron presentes representantes docentes y de las instituciones

definitivo para el proyecto, tarea que estuvo a cargo de los ministros designados como sus coordinadores. Luego de que la IERP, a través de la gestión de su Fundación de Diaconía (FPDHO), obtuviera del Programa "Iglesias Ayudan Iglesias" (*Kirchen Helfen Kirchen*) de la organización protestante para el desarrollo "Pan para el Mundo" (*Brot für die Welt*), el apoyo financiero necesario para dar inicio al proyecto, éste pudo ser presentado oficialmente ante las autoridades sinodales y distritales de toda la iglesia, en diciembre de 2015. De ahí en adelante pasó a llamarse "Pastoral de Promoción del Cuidado de la Creación" y fue enmarcado funcionalmente para su implementación durante el trienio 2016-2018 como programa la FPDHO de la IERP.

2. Concepto

2.1 Ubicación contextual

2.1.1 El régimen de explotación dominante

El encuadre fundamental de PPCC tiene como premisa que la presente etapa del sistema hegemónico a nivel mundial, regida por las fuerzas dominantes del capitalismo financiero transnacional,

diacónicas de la IECLB/Facultades EST y de la IERP/I.U.ISEDET – instituciones cuyos liderazgos, de un modo u otro ya habían dado claras señales de su interés en tomar parte en el proceso de articulación concreta de la propuesta en virtud de la relevancia que le atribuían a la necesidad de poner en marcha un proceso de reflexión crítica y pastoral en torno a la cuestión. Pues en ella se arribó al acuerdo básico de que ambas iglesias desarrollarían el proyecto desde una misma concepción fundamental, un mismo espíritu y marco general, aunque cada iglesia definiría para el mismo la metodología que mejor se adaptase a las condiciones de su propio contexto institucional. En el caso particular de la IELU su Consejo Directivo consideró no tener en agenda abordar un proyecto sobre la problemática de los monocultivos de las características planteadas.

sigue determinando, para las regiones y países subalternos, una inserción profunda y crecientemente asimétrica en las relaciones de producción e intercambio.[10]

Como es sabido, el rol asignado en ese marco a nuestras sociedades es esencialmente el de producción de materias primas (como el poroto de soja) o de bienes de escasa elaboración industrial propia (como por ej. el aceite de soja). Las condiciones de este intercambio han sido y siguen siendo impuestas por los actores que controlan el (mal) llamado "libre mercado". Las mismas benefician fundamentalmente a unos pocos círculos del capital concentrado internacional. Y en cambio, a los pueblos de la periferia del sur global, no solo les reportan grandes perjuicios humanos y medioambientales, sino también un magro y mal distribuido rédito, que adopta en concreto la forma de la explotación y enajenación masiva permanente de sus recursos a favor de los países centrales y de las élites locales asociadas a ellos.

Se trata, por tanto, de un régimen profundamente injusto, sostenido en diversas formas de despojo y violencia.

2.1.2 El rol de los monocultivos y de la soja transgénica

Para nuestra región, lo característico del esquema de intercambio asimétrico mundial, ha sido y sigue siendo la imposición de un modelo (neo) colonial de explotación extractivista de los recursos naturales, en cuyo marco han venido jugando un rol destacado

10 Cf. la conferencia del Dr. Julio Gambina, "El modo de inserción de las economías de la región en el sistema global", en: Daniel Beros y Pedro Kalmbach (Eds.), *Riesgos y desafíos*…, op. cit., pp. 8-15.

algunos monocultivos, como el de la soja, el tabaco, el eucaliptus o el pino, entre otros. Estos cultivos en las condiciones de racionalidad político-económica imperante se realizan frecuentemente sobre la base de "paquetes tecnológicos" que incluyen entre otros factores el uso de semillas genéticamente modificadas y la aplicación intensiva de agrotóxicos.[11]

En el caso particular de la soja transgénica, su cultivo fue introducido desde Argentina, a partir de mediados de la década de los '90. Desde entonces, la soja "RR" (*Roundup Ready*) inició su marcha triunfal incorporando año a año millones de hectáreas a su cultivo, no solo en Argentina, sino –cruzando su frontera, primero ilegalmente– en todos los países vecinos de la región. Las exportaciones de soja y algunos de sus derivados, en pocos años desplazaron del podio a otros cultivos tradicionales (como el trigo o el maíz), llegando a constituirse en la fuente principal de ingreso de divisas del país.[12]

A lo largo de los últimos años, la opinión pública ha venido tomando paulatina conciencia de las graves consecuencias que acarrean las prácticas que sustentan ese modelo de producción para las condiciones de vida y de salud de la población y para el medio ambiente. Ello se ha debido mayormente a las manifestaciones públicas de protesta y resistencia por parte de la población

11 Cf. la conferencia de la Mgr. Bettina Müller, "El modelo extractivista de agronegocios en el marco político-económico actual", en: Daniel Beros y Pedro Kalmbach (Eds.), *Riesgos y desafíos*…, op. cit., pp. 16-23.

12 Cf. la conferencia de la Dra. Tamara Perelmuter, "El agronegocio en la economía regional", en: Daniel Beros y Pedro Kalmbach (Eds.), *Riesgos y desafíos*…, op. cit., pp. 33-45.

directamente afectada (campesinos, pueblos originarios, vecinos, etc.), así como de personas y organizaciones que se han solidarizado con sus luchas (ecologistas, sindicales, académicas, etc.).

Estos actores han venido denunciando, por un lado, la relación causal dada entre la aplicación masiva de agrotóxicos, que demandan tales cultivos, y el incremento exponencial del padecimiento de enfermedades como el cáncer, malformaciones anatómicas en recién nacidos/as o pérdidas de embarazos por parte de mujeres encinta; han denunciado fumigaciones reiteradas sobre poblaciones o establecimientos escolares rurales y el envenenamiento de napas u otros cursos de agua con diversos agrotóxicos.[13]

A su vez, el movimiento de resistencia social ha puesto sobre el tapete la relación causal dada entre la destrucción de ecosistemas enteros en el altar de la soja, producto de las masivas deforestaciones que demanda el avance irrefrenado de la frontera agrícola, con diversas y dramáticas manifestaciones de cambio climático, que amenazan con profundizar aún más el deterioro de las condiciones de vida: inundaciones devastadoras y tormentas diluviales alternadas con períodos de pronunciada sequía en zonas que tradicionalmente no conocían este tipo de eventos extremos.

2.1.3 El lugar de la iglesia y su membresía

Condiciones como las descriptas, naturalmente no escapan a la realidad que experimentan de un modo u otro las personas y grupos

13 Cf. la conferencia del Dr. Medardo Ávila-Vázquez y la Dra. Flavia Difilippo, "Agricultura tóxica y salud en pueblos fumigados de Argentina", en: Daniel Beros y Pedro Kalmbach (Eds.), *Riesgos y desafíos*…, op. cit., pp. 46-62.

que integran las iglesias de la región en general y las comunidades eclesiales de la IERP en particular.

En el caso de esta iglesia, esa vinculación probablemente se ve acrecentada si se tiene en cuenta que una parte importante de sus congregaciones y comunidades se encuentran establecidas en regiones que componen, en los tres países de la región, parte esencial de las zonas núcleo dedicadas a los monocultivos transgénicos. Así mismo, que un sector significativo de sus miembros, siendo pequeños y medianos productores rurales o dedicándose a profesiones y oficios conexos, participa de manera más o menos inmediata de las condiciones económicas, sociales, sanitarias y ambientales que conlleva el mencionado régimen productivo.

En su existencia cotidiana, las personas que integran las comunidades de la IERP comparten las encrucijadas y dilemas de los sectores sociales de los que son parte, debatiéndose muchas veces entre la fascinación, la culpa, los miedos, la rabia contenida y la resignación. Si además se tiene en cuenta la propia imbricación de la iglesia y sus ministros en relaciones de dependencia económica y laboral, que en última instancia remiten al régimen de producción imperante como base de sustentación, se ponen de manifiesto la enorme complejidad y tensión que califican el lugar de la iglesia y su membresía en esa situación.[14]

14 Cf. el aporte del Pastor Carlos Duarte "¿Por qué nos involucramos como iglesia en el cuidado de la creación", en: Daniel Beros y Pedro Kalmbach (Eds.), *Riesgos y desafíos*…, op. cit., pp. 74-78.

2.2 Enfoque teológico

Con relación al mencionado panorama, desde el punto de vista de la misión de la iglesia y su testimonio, se plantea ineludiblemente la pregunta por el modo en que ella escucha la Palabra de Dios: si obedece su llamado, asumiendo la responsabilidad que le cabe en el cuidado de la creación, o si lo desoye de forma irresponsable, reproduciendo ella misma la lógica que consagra la injusticia y el (des) orden reinante.[15]

El enfoque teológico que anima la PPCC asume conscientemente esa alternativa de fondo. Y lo hace a partir de una percepción fundamental de la tradición bíblica y reformadora que descubre la raíz más honda de la codicia ilimitada que anima al modelo extractivista de "agronegocios" reconociendo su inscripción en el campo de lo religioso como sacralización idolátrica, que propicia el sacrificio de cuantiosas vidas humanas y ecosistemas enteros en el altar donde se rinde culto al "oro verde".

Desde esa perspectiva – que remite centralmente a la torá y a los profetas, tanto como al testimonio paulino y reformador de la palabra / teología de la cruz – es posible comprender la fuerza abismal con que el fenómeno descripto capta subjetividades, coopta consciencias y somete voluntades. Pues en definitiva se trata de un poder cautivante, tanto por la fascinación que ejerce exacerbando el deseo por el "cielo de bendiciones" que promete a quienes se entregan a él, como por el aterramiento que induce

15 Cf. para lo que sigue el aporte del Dr. Daniel C. Beros "Una aproximación teológico-pastoral al actual modelo de producción agrícola", en: Daniel Beros y Pedro Kalmbach (Eds.), *Riesgos y desafíos*…, op. cit., pp. 79-84.

amenazando con el "infierno de maldiciones" que sobrevendría sobre quienes se atrevan renegar de él.

Ante esa realidad de sometimiento y muerte, dicho enfoque asume que la fe bíblica da testimonio de la irrupción del reinar de Dios y su justicia en la historia de su pueblo y creación como poder liberador y vivificante. Y que su manifestación más radical ha acontecido, con carácter paradigmático, en la resurrección de Jesucristo, el mesías crucificado, como expresión de la solidaridad incondicional de Dios con las víctimas de la sacralización de la codicia; y a la vez, como anuncio de su condena irrestricta a los poderes idolátricos y sacrificiales que pretenden reinar en el mundo.

Así mismo, sostiene que a la comunidad cristiana le ha sido encomendada una proclamación auténtica del evangelio como palabra de juicio y de gracia, como el "límite liberador" dado por Dios en Jesucristo frente a la infinitud vana, inasible y violenta de la voluntad de poder que se expresa en la sacralización de la codicia. Y que por medio del testimonio mutuo de esa Palabra, la iglesia de Jesucristo aguarda su renovado adviento como "poder de vida", que la llama a la conversión permanente y a la obediencia de la fe en solidaridad amplia y ecuménica, encontrando su lugar de servicio junto a quienes padecen diversas formas de cautiverio y violencia.

Finalmente, el enfoque descripto pone de manifiesto que, a partir de esa fuente y criterio de la espiritualidad y la misión de la iglesia, ella recibe su vocación específica en el mundo como comunidad de seguimiento: proclamar el evangelio poniendo todos sus dones y talentos al servicio de la búsqueda de un orden social que afirme "el derecho de la viuda, del huérfano y el extranjero". Pues solo

así podrá asumir en toda su plenitud su responsabilidad por el cuidado de toda la creación. En todo ello, la comunidad de fe, se sabrá sostenida y animada por la fuerza del testimonio pascual – anticipo y promesa de "nuevos cielos y una nueva tierra" (Ap. 21, 1ss), producto del reinado duradero de Su justicia y paz.

2.3 Abordaje pastoral

Un planteo teológico como el señalado conduce, en primera instancia, a mantener una saludable reserva crítica con respecto a aquellas valoraciones que tienden a evaluar la problemática planteada focalizando prevalentemente sus aspectos ideológicos y morales. Pues sabe que ese tipo de aproximaciones dan lugar a intervenciones discursivas y prácticas que –a raíz del imperio de la lógica especular de la autojustificación– con demasiada frecuencia promueven la cimentación agresiva de cerrazones y descalificaciones mutuas. Así no hacen otra cosa que contribuir a ahondar la "grieta" entre un "ellos" y un "nosotros", entre "progres" y "conservadores", entre "buenos" y "malos", entre "salvos" y "condenados".

La PPCC ha desarrollado su propio enfoque a partir de textos como Lucas 24, 13-35 ("Los discípulos de Emaús"), donde se describe un proceso de transformación que nace a partir de la habilitación de la palabra, pasa por una relectura crítica de la Escritura y da lugar a una experiencia renovada de la realidad. Desde esa perspectiva concibe su aproximación a la problemática como un abordaje que –suspendiendo los planteos ideológicos generales y morales abstractos– apunta a promover en y desde el ámbito de la iglesia la institución de *espacios de habilitación de la palabra y de respetuosa escucha mutua*, protagonizados por diversas

personas y grupos involucrados. A través suyo busca impulsar una *revisión crítica de la realidad a la luz de fe*, a partir de la cual se asuma un *compromiso transformador en ella*.

Por lo tanto, desde PPCC se han buscado sacar las consecuencias metodológicas y prácticas de la narrativa bíblica. A través de la forma precisa de diálogo y reflexión crítica que la califica como "pastoral", busca impulsar un proceso de toma de consciencia sobre las implicancias concretas de la responsabilidad cristiana en el cuidado de la creación. Y lo hace dedicándole particular enfoque y atención a las problemáticas económico-sociales, ecológicas y sanitarias generadas por el modelo de "agronegocios" que domina la producción agraria en toda la región, con el fin de promover diversas prácticas alternativas, superadoras del mismo, como por ej. las que propone el movimiento de agricultura agroecológica.

Este enfoque supone trabajar desde un ecumenismo amplio, que no tiene en cuenta únicamente el ámbito eclesial sino que acude, invita, involucra y se involucra con organizaciones populares, la academia, las fuerzas políticas y sindicales, etc.

3. Desarrollo

3.1 El programa de acción

A partir del concepto descripto, el equipo de coordinación del proyecto, encabezado por dos docentes y pastores de la IERP e integrado a su vez por un grupo promotores y talleristas regionales, ministros y laicas/os, planificó en estrecho diálogo con autoridades y líderes eclesiales un programa de acción para la PPCC. En una

primera etapa la propuesta planteó el desarrollo de tres clases de actividades:

1. Una serie de encuentros de evangelización y sensibilización en torno a la temática, que tendrían lugar en congregaciones y comunidades locales a ser desarrolladas en los distritos eclesiales de la IERP a los que PPCC orientó principalmente su acción: Entre Ríos y Oeste (Santa Fe), por un lado; Misiones y Paraguay, por otro. Dichos encuentros preveían un espacio de reflexión sobre la temática a la luz de la Palabra, la preparación de un momento devocional con el grupo de participantes a partir de lo descubierto en el mismo y finalmente la celebración del mismo con toda la comunidad. Esta actividad, dirigida a la membrecía de la iglesia y su entorno social general, se planteaba el objetivo general de profundizar la vivencia comunitaria y personal de fe en relación a la promoción del cuidado de la creación en su propio espacio vital.

2. Un taller anual por distrito eclesial, especialmente dirigido a ministros (pastores/as, diáconos/as), personas laicas con funciones de responsabilidad (miembros de comisiones directivas, catequistas, etc.) y demás personas interesadas directa o indirectamente vinculadas con la problemática (agrónomos, técnicos, cooperativistas, productores, funcionarios públicos, docentes, etc.). Estos encuentros serían desarrollados normalmente a partir de la clásica metodología de "ver-juzgar-actuar" e incluirían el aporte de diversos profesionales del campo de la economía, de la salud, las ciencias agrarias, la ecología, etc., juntamente al de teólogos/as y docentes. Y su objetivo principal sería proveer un espacio de capacitación intensiva sobre aspectos relevantes de la problemática al

liderazgo intermedio de la iglesia y otros actores relevantes, en el contexto regional.

3. Una Consulta Internacional anual sobre "Riesgos y desafíos del actual modelo de producción agrícola", dirigida no solo al liderazgo de la IERP interesado en la problemática, sino de la ecúmene de todo el cono sur americano (Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay) y al público interesado en general. A dicho encuentro serían convocados académicos, políticos, sindicalistas, militantes y especialistas en diversos aspectos asociados al modelo de "agronegocios" basado en los monocultivos transgénicos y el uso masivo de agrotóxicos. En ese marco muchos de ellos realizarían aportes como expositores/as sobre cuestiones económico-sociales, políticas, jurídicas, sanitarias, ecológicas, religiosas y ético-teológicas, habilitando el intercambio, la reflexión y el diálogo entre los participantes. Con ello se apuntaría a la elaboración colectiva de una mirada interdisciplinaria e integradora de la problemática.

El programa de acción bosquejado se propuso así mismo la elaboración de ciertos recursos bibliográficos para la apoyar el proceso de capacitación y concientización, tanto en la propia iglesia como en la ecúmene.

3.2 Implementación trienal (2016-2018)

Esa hoja de ruta comenzó a ser transitada por el equipo de PPCC progresivamente, en sus tres niveles y en sus diversos contextos geográficos e institucionales desde marzo/abril de 2016.

Luego de que en una primera etapa los coordinadores y demás colaboradores centraran sus esfuerzos en difundir la iniciativa

tomando contacto con diversas instancias y gremios de la iglesia (ministros, comisiones directivas, grupos, etc.), comenzó a ponerse en marcha el programa de actividades. Este no solo incluyó talleres y encuentros en diversas comunidades eclesiales, sino también actividades de sensibilización y capacitación temática en colegios, cooperativas y medios de comunicación (que en algunos casos incluyó la participación en programas de radio y televisión local).

Dependiendo de las características prevalentes de las actividades (algunas de carácter más evangelístico-litúrgico, otras más definidamente orientadas a la formación temática), su desarrollo fue llevado a cabo exclusivamente por teólogos (pastores) o por éstos y un grupo de profesionales entendidos en los diversos aspectos vinculados a la problemática.

Como producto de la profundización temática que tuvo lugar en los espacios mencionados, y anualmente en las Consultas Internacionales, promediando el segundo año de acción (2017) se vio la necesidad de dar un paso más en el marco de la pastoral. Pues la conciencia creciente sobre la necesidad de explorar formas alternativas de producción, planteó como desafío por parte de los participantes facilitar el conocimiento de experiencias productivas alternativas concretas, "en terreno".

Así fue como desde la PPCC se organizaron visitas a emprendimientos agroecológicos con la finalidad de posibilitar una toma de contacto directo y vivencial con las mismas. En ellas, el diálogo con las personas que las llevan adelante posibilitó un intenso intercambio de experiencias y saberes, que la gran mayoría de los participantes evaluó como altamente positivo – a punto tal de que varios de ellos no solo comenzaron a considerar la posibilidad de

realizar una modificación progresiva de su forma de producción agropecuaria, sino que en algunos casos, comenzaron a hacerla efectiva, adoptando prácticas alternativas, de tipo agroecológico.

Paralelamente, a lo largo de casi dos años, la coordinación trabajó con un grupo de catequistas comprometidos e interesados en la problemática con el fin de producir un material catequético que facilite el tratamiento de la temática del cuidado de la creación con diversos grupos de las comunidades de fe, niñas/os, jóvenes, mujeres y adultos en general. Los diversos talleres organizados por la pastoral dieron como fruto la edición de un libro pensado para desarrollar temas como la tierra, el agua y la alimentación desde una perspectiva bíblica y catequética.[16]

Por otra parte, en la tercera Consulta Internacional, que tuvo lugar en noviembre de 2018 en la Ciudad de Buenos Aires, la coordinación presentó *un libro de texto* que recoge y sistematiza el contenido de los aportes y debates producidos en el marco de primeras dos consultas (2016 y 2017). Su finalidad es la divulgación de contribuciones teórico-prácticas sobre la problemática desarrolladas por referentes de primer orden del mundo académico, del movimiento agroecológico y de resistencia social, así como del ámbito eclesial y teológico. Al mismo tiempo la publicación fue pensada como auxilio para la formulación de un posicionamiento institucional fundado con relación a la temática, por parte de la IERP[17].

16 Ruth Schwittay y Pedro Kalmbach (Comp.), *El Cuidado de la Creación. Materiales para el trabajo en comunidades de fe*, Buenos Aires, el autor, 2019.

17 Daniel Beros y Pedro Kalmbach (Eds.), *Riesgos y desafíos*…, op. cit.

4. Balance preliminar y proyección

Al momento de elaborar el presente artículo, el equipo que lleva adelante la PPCC se encuentra realizando, con la colaboración de una asesoría técnica externa, una evaluación del programa, luego de concluido su primer trienio. Si bien aún no se cuenta con resultados definitivos y concluyentes de la misma, que pudiesen proveer con mayor grado de rigor elementos de juicio sobre sus alcances y limitaciones, sus logros y falencias, etc., es posible señalar algunos aspectos que permiten esbozar un balance preliminar, a la vez que una proyección tentativa.

4.1 Balance

Con respecto al balance, los diversos indicadores que han venido recogiendo el equipo y los evaluadores (a partir de encuestas, entrevistas, etc., que están siendo evaluadas), subrayan la importancia y significación atribuida al hecho de que la iglesia haya asumido el desafío de llevar adelante un plan de acción pastoral con el fin de promover una toma de conciencia transformadora en relación a las problemáticas derivadas del modelo extractivista de agronegocios basado en monocultivos transgénicos y el uso masivo de agrotóxicos. Para la amplia mayoría de voces que se han expresado al respecto, tanto de la membrecía de la IERP, como de personas de otros espacios institucionales y sociales, se trata de una iniciativa relevante y pertinente, que debería ser continuada, ampliada y profundizada.

Otro aspecto destacable es que, en términos generales, la PPCC ha contribuido a afianzar y concretizar, tanto en la agenda institucional como en la conciencia de una parte del liderazgo y de la membrecía de la iglesia, un lugar destacado a la cuestión del "cuidado de la

creación" y a la búsqueda activa de alternativas transformadoras en diversos órdenes (productivo, legislativo, educativo, etc.). Al respecto cabe subrayar la significación del enfoque teológico desarrollado desde PPCC, que promovió el reconocimiento del nexo esencial que tiene la cuestión del cuidado de la creación con relación a la fe que profesa y a la espiritualidad que mueve a la iglesia y a cada uno/a de sus miembros.

Así mismo, la experiencia realizada ha mostrado como un acierto importante del proyecto a la metodología de habilitación respetuosa de la palabra y escucha mutua, que evita conscientemente la emisión de juicios morales genéricos de antemano con el fin de favorecer un proceso de expresión, intercambio y revisión crítica de la realidad entre los participantes, sea cual fuere su postura previa con relación a la problemática. Si bien la experiencia concreta en los espacios de diálogo y reflexión en modo alguno fue lineal, ni estuvo libre de ciertas tensiones, un balance general de la misma permite destacar como muy positivo ese modo de aproximación, que asociado a su enfoque teológico de fondo, la caracterizan esencialmente como "pastoral".

También han sido evaluados como altamente significativos los espacios de formación (como los talleres y consultas) y – sobre todo – las experiencias más directas y vivenciales, sea en el aspecto celebrativo y litúrgico (en devocionales y cultos) o en el aspecto de la actividad productiva (especialmente a través de las visitas a establecimientos agroecológicos alternativos). En tales instancias los participantes han podido jugar un rol activo y protagónico, que facilitó que muchos de ellos pudieran experimentar una serie de vivencias, realizar percepciones y adquirir saberes que fueron evaluados como muy relevantes, y se alinearon en gran medida con las metas que se propuso la PPCC.

Finalmente cabe destacar el proceso de articulación que llevó adelante la PPCC con diversas instancias institucionales y personales del campo de la ciencia, de la academia, de la militancia social, política y sindical, etc., que el proyecto cuenta como un haber muy importante a la hora de pensar su proyección. Dicho proceso permitió tomar conciencia del verdadero carisma que puede llegar a tener una iniciativa eclesial como la PPCC al abordar problemáticas complejas de la sociedad como las que plantea el modelo extractivista de agronegocios. El mismo consiste precisamente en el rol "conector" que puede desempeñar acercando y facilitando el diálogo y la cooperación entre instancia que con frecuencia desarrollan su actividad en forma disociada e inconexa. El ejercicio activo, generoso y consciente de ese rol – que debería poder extenderse a otras cuestiones de álgido debate y conflictividad, como las que plantean por ej. las problemáticas de género – debería ser una valiosa contribución de las iglesias a la sociedad en su conjunto.

Claro que, más allá de los aspectos positivos señalados, hay una serie de cuestiones que ponen de manifiesto falencias y limitaciones en el desarrollo del programa. Un rápido repaso de sus resultados permite verificar que un proyecto de las características de PPCC encuentra claras limitaciones en términos de su capacidad de incidencia real, no solo en ciertos espacios y sectores de la iglesia, sino ante todo en su entorno social más amplio. Ello se ha debido en parte a las serias dificultades que ha tenido por momentos el equipo de la pastoral para desarrollar una adecuada interacción en ciertos ámbitos y *milieux*, dentro y fuera de la iglesia, caracterizados por relaciones sociales y mentalidades muy particulares, altamente impermeables al tipo de acción que se propuso sostener desde el programa en ellos.

4.2 Proyección

La experiencia recogida a lo largo de los tres años en que se ha venido desarrollando la pastoral, permite señalar una serie de aspectos que a sus responsables los invitan a soñar con el desarrollo de una nueva etapa, que permita afianzar los saberes adquiridos, trabajar sobre las falencias y profundizar los aciertos, extendiendo el alcance del proyecto hacia horizontes de mayor riqueza y amplitud.

A la hora de precisar tentativamente su descripción, cabe mencionar en primer lugar lo que parece una obviedad, pero analizado detenidamente no lo es tanto: haber puesto en foco primeramente las problemáticas asociadas al modelo de producción ha llevado a reconocer la importancia de abordar así mismo las problemáticas ligadas con las cadenas de comercialización y con el consumo – como "caras" de lo que constituye una misma "moneda-modelo". Por esa razón, una nueva etapa de PPCC debería plantearse ampliar sus objetivos y estrategias de intervención a fin de incluir tales aspectos. Aquí podría jugar un rol significativo la promoción y facilitación del establecimiento de relaciones de intercambio directo entre productores y consumidores de alimentos agroecológicos, tanto en el ámbito de la propia iglesia, como en el de la sociedad civil y el Estado.

Otro desafío fundamental para una nueva etapa debería ser intensificar la articulación con otros actores aliados de la sociedad civil con el fin de promover y potenciar el cambio, desde formas de producción extractivista, a formas de producción agroecológica. Aquí se debería buscar formas de asociación que posibilite la constitución de relaciones de acompañamiento y

asesoramiento técnico en agroecología y producción alternativa. Si bien la pastoral ya ha hecho contactos significativos y algunas experiencias puntuales al respecto, importa ampliarlas, a fin de facilitar los procesos de toma de decisiones de parte de aquellos productores que deseen apostar a una reconversión progresiva de un modelo al otro.

A su vez, PPCC debería intensificar la acción catequética ligada a la cuestión del cuidado de la creación en general y a la problemática de la producción, comercialización y consumo de alimentos en particular. Ello tendría que dar lugar a una acción de acompañamiento de las y los catequistas y líderes y lideresas juveniles, de grupos de mujeres y varones, etc., a fin de facilitar una articulación pertinente de los diversos aspectos relevantes de la problemática a la luz de la fe. En esa misma línea, el planteo debería incluir, además de la continuación de espacios como talleres y consultas, la realización de campamentos y experiencias prácticas en establecimientos agroecológicos, acciones de intervención en el espacio público, etc.

Finalmente, un aspecto destacado de la proyección de retomar decididamente la cuestión de cómo una experiencia como la de PPCC puede aportar a repensar la currícula en el ámbito de la formación teológica y pastoral. En ese sentido, la reciente creación de la *Red Ecuménica de Educación Teológica (REET)*, patrocinada por la IERP junto a otras cuatro iglesias del protestantismo ecuménico rioplatense, ofrece una buena oportunidad para plantear de forma muy concreta el mencionado desafío.[18]

18 Más información sobre este nuevo espacio ecuménico de educación teológica en el ámbito rioplantense, que intenta retomar renovadamente la posta dejada a partir del cierre del I.U.ISEDET, en: www.reet.org.ar y www.facebook.com/RedEcumenicaREET

Concluyendo

La Iglesia Evangélica del Río de la Plata tiene, como dijimos, una larga y rica experiencia de compromiso en la defensa de los derechos humanos y del medioambiente, que excede en mucho la iniciativa que hemos intentando describir – la Pastoral de Promoción del Cuidado de la Creación. A su vez, dicha experiencia "ierpina", se inscribe en una amplísima caminada ecuménica, de la que es parte y de la que la IERP se sabe deudora.

En ese marco, la PPCC se entiende como un esfuerzo particular y contextual de encarnar la búsqueda de "justicia, paz e integridad de la creación" iniciada por el proceso conciliar impulsado hace varios lustros por el Consejo Mundial de Iglesias. Inspirada en esa peregrinación mayor, seguirá buscando encarnar frente a la problemáticas derivadas del modelo extractivista de "agronegocios", una respuesta comprometida y transformadora en la región del Plata, como parte del testimonio público a que es llamada la Iglesia-Una de Jesucristo.

❖ ❖ ❖

Daniel Beros, pastor de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata. Fue profesor titular y coordinador del Departamento de Teología Sistemática de ISEDET. Actualmente es Profesor y Coordinador con funciones rectorales de la Red Ecuménica de Educación Teológica (REET).
danielberos@gmail.com

Recibido: 9 de marzo de 2019
Aprobado: 2 de mayo de 2019

El Medio Ambiente como problema teológico-espiritual

Martin Hoffmann

Resumen: La problemática del Medio Ambiente implica el cambio climático, la deforestación y el crecimiento de la población. ¿Qué impide la comprensión y un cambio de este comportamiento? El autor observa tres factores: (1) el paradigma de la era moderna como el poder que gobierna el pensamiento. Es la figura básica de la subjetividad, la división entre el Yo y el Tú, que guía a un tratamiento del Medio Ambiente como puro objeto. (2) la idolatría, que sustituye a Dios como marco de racionalidad humana por la ganancia económica como nuevo Dios. (3) la codicia del ser humano como su pecado original que domina los deseos. Frente a estos poderes y obsesiones es necesaria una salvación como transformación de los poderes. Salvación en términos de una transformación espiritual y una transformación ética que implica las concepciones de la libertad y justicia, la sostenibilidad y el desarrollo de una economía de bien común. Todo eso resulta en la necesidad de una ética de transformación. Ella apunta a una nueva cultura de la vida, para la cual la preservación de la dignidad humana y el derecho de la naturaleza son elementos clave.

Palabras claves: Medio Ambiente, Modernidad, idolatría, codicia, ética de transformación.

Key Words: Environment, Modernity, idolatry, greed, transformation ethics.

Abstract: The problem of the Environment implies climate change, deforestation and population growth. What prevents a change in this behavior? The author observes three factors: (1) the paradigm of the modern era as the power that governs thought. It is the basic figure of subjectivity, the division between the Self and the You, which guides a treatment of the Environment as a pure object. (2) Idolatry, which replaces God as a framework of human rationality for economic gain as a new God. (3) The greed of the human being as his original sin that dominates the desires. Faced with these powers and obsessions, salvation is necessary as a transformation of the powers. Salvation in terms of a spiritual transformation and an ethical transformation that implies the conceptions of freedom and justice, sustainability and the development of an economy of common good. All this results in the need for an ethic of transformation. This points to a new culture of life, for which the preservation of human dignity and the right of nature are key elements.

La problemática

No hay duda de que el mundo se enfrenta a graves problemas ambientales y que los mismos son cada vez más apremiantes. La amenaza a los recursos naturales básicos se convierte en una cuestión de supervivencia tanto para la presente generación como para las futuras. La lista de estos problemas parece ser interminable. Los tres más explosivos son:

- **El cambio climático:** Bajo clima se entiende "la totalidad de los estados del tiempo medidos durante cierto período, incluidos los extremos que ocurren en ese lapso".[1] Este clima

1 Hartmut Grassl, Art. "Klimaveränderung", en *Lexikon der Bioethik*, Bd. 2, Gütersloh 1998, 392; citado según *Handbuch der Evangelischen Ethik*, ed. por. W.Huber, T.Meireis, H.-R.Reuter, Múnich: C.H.Beck, 2015, 683.

es transformado por la intervención humana y por influencias externas tales como erupciones volcánicas o fluctuaciones en la energía solar. La problemática del cambio climático natural surge por un exceso de impacto humano. En particular, el rápido aumento de las emisiones de gases de efecto invernadero, como el dióxido de carbono (CO2), el metano (CH4) y el hidrofluorocarbono (HFC) desestabilizan el equilibrio. Si bien los gases de efecto invernadero existentes son necesarios para el calentamiento global porque ralentizan la reversión de la radiación solar, su incremento por emisiones adicionales causan el calentamiento global. Si a medida que la temperatura promedio del planeta continúa aumentando e incluso se derrite la cubierta de hielo en los polos, el ecosistema del planeta se encuentra frente a un cambio catastrófico. Las estadísticas demuestran, que por ejemplo el nivel de dióxido de carbono en la atmósfera ha aumentado en un 40% en comparación con la concentración preindustrial. Por lo tanto, internacionalmente se fijó el objetivo de limitar el calentamiento global por debajo del 2% en comparación con los niveles preindustriales. Las consecuencias de un mayor calentamiento pondrían en peligro la biodiversidad de los animales y las plantas, la nutrición mundial y la seguridad global. El hambre, la pobreza y la sequía, así como las guerras climáticas, especialmente por el agua, ya se pueden anticipar hoy en día.

- **El crecimiento de la población:** La población de la tierra va en aumento, no así los recursos para sus necesidades de nutrición y energía. El uso indiscriminado de los recursos priva a la tierra y a la población de sus medios de vida y conduce a una enorme contaminación ambiental. La contaminación del aire y la eliminación de desechos - especialmente los desechos

nucleares - amenazan la vida incluso de las generaciones futuras.

- **La deforestación del bosque lluvioso:** Con la deforestación, no solo se pierden vastas cantidades de tierra fértil por los deslaves, sino que también aumenta el efecto invernadero a medida que se absorbe menos dióxido de carbono por los árboles. Se destruye el llamado "pulmón de la tierra".

Poderes y obsesión

A pesar de lo evidentes que resultan los hallazgos científicos, y a pesar de lo lógicas que son las consecuencias, todavía existen en el mundo occidental personas que niegan el cambio climático y se continúa descaradamente con la explotación industrial de la naturaleza, sin consideración de las consecuencias para el presente y el futuro. Por lo tanto, la problemática del medio ambiente no es solamente una cuestión acerca de la ética ambiental apropiada, es decir, qué hacer o qué no hacer, sino en primera instancia es la pregunta:

¿Qué impide la comprensión y un cambio de este comportamiento?

Es la cuestión de los poderes que tienen un efecto estructural y la pregunta acerca de las obsesiones que no permiten que las personas se desvíen de este camino de explotación de la naturaleza. Una nueva y determinada ética ambiental solamente logrará prevalecer si se aborda la pregunta sobre los poderes. Estas preguntas tienen calidad teológica-espiritual. Para buscar explicaciones o soluciones, a menudo es aconsejable volver a la fuente de los problemas. El origen a menudo ya contiene el potencial de solución incluso en su núcleo.

Dos breves ensayos del teólogo Paul Tillich en los años 60 del siglo pasado[2], o sea antes de la primera alerta del Club de Roma en 1972, que dramatizó los peligros del progreso tecnológico, ofrecen tres indicaciones notables, que se detallan a continuación: "El descubrimiento de la horizontalidad" (23), "La pérdida de la dimensión vertical" (32) y "La historia de la salvación para el universo" (36).[3]

Estas indicaciones, las cuales se explican más adelante, adquieren actualidad y explosividad cuando se combinan con el discurso bíblico de poderes y fuerzas, que de manera pionera describió el teólogo estadounidense Walter Wink. Para él los "poderes" son el lado interno espiritual de cada situación material y de cada institución humana.

> Los poderes de este mundo son más que sólo las personas que están a cargo. Son los sistemas mismos, las instituciones y las estructuras las que entrelazan a la sociedad en una red compleja de poder y relación[4] .

---

2 Paul Tillich, "Los efectos de la investigación espacial sobre la condición y las alcaces del hombre", en *El futuro de las religiones*. Título original: The Future of Religions, 1966, traducido por Ricardo Marcelo Lauk, Buenos Aires: La Aurora, 1976, 20-42; y Paul Tillich, "También la naturaleza se lamenta por un bien perdido", en *Se conmueven los cimientos de la tierra*. Barcelona: Ariel, 1968, reimpreso en Roy May, *Ética y Medio Ambiente. Hacia una vida sostenible*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 2004, 147-155.

3 Los números de página en el texto se refieren al ensayo de Tillich mencionado arriba, *Los efectos*.

4 Walter Wink, *Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2014, 19.

En ellos impera un cierto espíritu, que también se siente de manera notoria. No se trata en principio de poderes buenos o malos. Se trata de poderes que son fieles en su vocación a la creación de Dios, y poderes que han caído y por tanto se han vuelto "demoníacos". Siendo así, también pueden ser redimidos, o sea, ser transformados. Ante este trasfondo vuelve a surgir la pregunta con respecto a la problemática ambiental: ¿cuáles poderes están obrando - posiblemente son los demoníacos, que promueven descaradamente la destrucción del medio ambiente - y cómo pueden ser redimidos o transformados?

1. El paradigma de la era moderna — el poder que gobierna el pensamiento

Tillich describe el paradigma de la modernidad, sin usar este término, con el descubrimiento de la horizontalidad. Con esto se refiere a un patrón básico de percepción y construcción de la realidad. Históricamente, el pensamiento griego antiguo descubre un patrón circular de pensamiento que apuesta al regreso de lo mismo, un patrón vertical de pensamiento al final de la antigüedad y la Edad Media que trasciende el mundo hasta llegar a Dios y, al comienzo del Renacimiento, el patrón horizontal de pensamiento, que comprende el mundo bajo las perspectivas de metas, desarrollo y progreso.

> Podemos expresar esto por medio de tres símbolos geométricos: el círculo, para representar la realización de la vida dentro del cosmos y sus potencialidades – según aparece en la Grecia clásica; la línea vertical, como el esfuerzo vital hacia aquello que trasciende el cosmos, es decir, el Uno Trascendente, es ser y significado último, tal como aparece al final de la Edad Antigua y durante la Edad

> Media. Y por último, la línea horizontal, o tendencia al control y transformación del cosmos al servicio de Dios o del ser humano, según la hallamos en el período que parte del Renacimiento, la Reforma y el Iluminismo.[5]

La base de este paradigma moderno, como habría que explicar con más detalle, es la figura básica de la subjetividad, la división entre el Yo y el Tú. En el interés de permitir que el sujeto actuante se vuelva autónomo, se desprende de sus vínculos con un Dios trascendente, pero también con su prójimo. Este desprendimiento del ser sucede fundamentalmente en la filosofía de Descartes. Él formula la

> dualidad de *res cogitans* y *res extensa*, el ego cognitivo y el mundo corporal. Este mundo corporal era ahora todo lo que debería estar fuera del pensamiento. Todo - la naturaleza, otros seres vivos y el cuerpo humano - se convirtió en el mundo del cuerpo. Y este mundo corporal por su parte, lo reconstruyó a través de un diseño imaginario, en forma de una máquina. [...] En este concepto de realidad sin embargo, ontológicamente se presupone la separación del objeto, el cual a la inversa es solo un objeto debido a la separación. Pero la verdad es, que esta separación es totalmente imposible ... Lo que Descartes por lo tanto establece y presupone categóricamente como una separación ontológica, en realidad es una ficción pura. Esta ficción contiene un acto de violencia, como en toda separación exitosa. [...] Cuando la separación entre sujeto y objeto se declara como un principio metodológico general, el científico que sigue este método, lleva a cabo una y otra vez un acto de violencia al colocarse al lado de y por encima de otros, de los cuales sin embargo es completamente dependiente en su pensar y hablar y en su reproducción corporal. En virtud de

5 Tillich, *Los efectos*, 23.

> esta premisa ontológica, la forma científica cartesiana establece las "ciencias sin el Tú". [...] Es una forma de pensamiento sin diálogo, una renuncia metódica a la "participación", lo cual es empíricamente imposible y, por lo tanto, metodológicamente no tiene ningún sentido. [...] La noción ética de esta forma de ciencia es su falta estructural de compasión"[6].

Pero la devaluación del otro como simple parte del mundo material trajo consigo consecuencias devastadoras para el ser humano y la naturaleza. Durante la conquista se les negó el alma humana a los indígenas, legitimando así la opresión y el exterminio. Enrique Dussel llega a la conclusión de que al "Yo pienso" de Descartes le sigue automáticamente el "Yo conquisto".[7] Esta interpretación permitió degradar la naturaleza a un mero objeto de la explotación y maximización de beneficios.

El paradigma de la modernidad domina el pensamiento y la actuación hasta nuestros días. Por una parte son indiscutibles los enormes logros en la llamada era de la modernidad tanto en la ciencia, la tecnología, el estado, la sociedad y el derecho, como por ejemplo el desarrollo en el campo médico, la democratización y los derechos humanos. Sin embargo saltan a la vista por otra parte los lados oscuros. Hans Küng resume las preguntas críticas a la modernidad:

> - Se dio un progreso de la **investigación científica** en todos los campos. Pero ¿dónde quedó el **progreso moral** simultáneo capaz

6 Karl-Heinz Brodbeck, *Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik*, 2ª edición. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012, 59-61.

7 Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1980, 13.

de impedir el abuso de la ciencia (por ejemplo en física, química y biología)?
- Se desarrolló una muy eficiente **gran tecnología** mundial. Pero no en igual medida la **energía espiritual** capaz de poner bajo control los riesgos de la tecnología perceptibles por doquier.
- Se llegó a una **economía** que operaba y se expandía por todo el mundo. Pero ¿cuáles son los recursos de la **ecología** para hacer frente a la destrucción de la naturaleza, también de dimensión mundial, ocasionada por la industrialización?
-En el curso de un desarrollo complejo la **democracia** se impuso de forma lenta también en muchos países no europeos. Pero no se impuso una **moralidad** que reaccionara contra los masivos intereses de poder de los diversos seres humanos y grupos de poder.[8]

Luz y sombra bajo este "poder del pensamiento" designa la "dialéctica de la iluminación". En la modernidad, la orientación originalmente emancipadora de la Ilustración hacia la razón autónoma, hacia el progreso y la libertad del ciudadano, se transforma unilateralmente, es decir, económicamente: la razón práctica se convierte en cálculo preciso, el progreso se convierte en crecimiento económico y la libertad de los ciudadanos se convierte en el libre mercado.

La forma en que este paradigma domina el pensamiento y la acción, y cómo controla la economía y la política, queda clara al observar la negativa permanente de algunos estados así como de corporaciones transnacionales de cumplir con los objetivos climáticos y reducir drásticamente las emisiones contaminantes. Los patrones de pensamiento horizontal (Tillich), el paradigma de

8 Hans Küng, *El Cristianismo. Esencia y historia*, 4ª edición. Madrid: Trotta, 2006, 769.

la modernidad, es uno de los poderes que bloquean un cambio de sentido y política. Representaría un paso importante el calificar teológicamente el lado oscuro de este paradigma: como un poder hostil y diabólico que se opone a la buena creación.

2. Idolatría
— el poder que desfigura la fe

En su ensayo "Los efectos de la investigación espacial", Tillich habla sobre la pérdida de la orientación vertical del pensamiento tras el Renacimiento y la Ilustración. No se queja del dominio perdido de las verdades religiosas sobre las verdades racionales en un sistema doctrinario. Más bien, recuerda, en previsión profética, que la razón autónoma de los tiempos modernos no es tan autónoma como parece. Con qué facilidad se transforma en una razón instrumental y calculadora, que sirve a intereses muy diferentes a los de la humanidad del ser humano. Al servicio de una economía de mercado, se convierte en un mero cálculo de eficiencia y beneficio. La racionalidad económica desarrolla un poder del que ni la política, y menos la política nacional, ni el derecho ni la religión institucionalizada pueden escapar. Se convierte en el pilar de un sistema de poder.

Este proceso también tiene una dimensión teológica, porque no se trata simplemente de una secularización de la razón, sino que cae bajo un nuevo poder casi como un sustituto de la religión. El reformador Martín Lutero reconoció esta situación muy astutamente ya en el siglo XVI al comienzo del capitalismo mercantilista. En su crítica de la economía, azota sus principios básicos. En su Gran Catecismo, una especie de doctrina condensada de la fe, trata además el tema en relación con el primer mandamiento: "Yo soy

El Señor, tu Dios. No tendrás dioses ajenos delante de mí". La economía se transforma entonces con el concepto de «Mammón» en un problema del ámbito de Dios. Pasa de ser un problema ético a un problema teológico. Lutero se opone a las presiones sistémicas del capitalismo sometiéndolo a la crítica del mandamiento divino. Esas prácticas económicas son idolatría pura, porque la mayoría de las personas desprecian a Dios y siguen al Mammón y veneran su propia justicia:

> Algunos piensan tener a Dios y a todas las cosas en abundancia, cuando poseen dinero y bienes. En esto se confían y se engríen de tal modo, con tal firmeza y seguridad en lo que tienen que para ellos nada hay que valga la pena. Observad, tal persona tiene ya también un dios que se llama Mammón, esto es, el dinero y los bienes en que tal persona ha puesto su corazón. Por lo demás, este es el ídolo más común en el mundo[9].

Aquí se reconoce y se denuncia claramente la explotación capitalista: el egoísmo absoluto y la búsqueda del propio beneficio. Esto caracteriza a la persona que pone su confianza en sí misma y que se convierte a sí misma en dios. Porque en lo que una persona confía y en lo que se fía, ahí está su Dios.

Cuando el capital se convierte en el Dios Mammón y toma el lugar del Dios del Antiguo y Nuevo Testamento, se trata precisamente de esa idolatría que debe evitarse en el primer mandamiento. De la pregunta del primer mandamiento depende lo humano en la vida

---

9 Martín Lutero, Catecismo Mayor, en *Obras de Martín Lutero*, Tomo V, ed. por Carlos Witthaus/Manuel Vallejo Díaz, Buenos Aires: Editorial Paidós/El Escudo, 1971, 45s.; y también en Martín Hoffmann, *La locura de la cruz. La teología de Martín Lutero. Textos originales e interpretaciones*. San José, Costa Rica: DEI, 2014, 222.

humana y natural. Con su tesis de "En aquello en que tengas tu corazón, digo, en aquello en que confíes, eso será propiamente tu Dios", Lutero formula la pregunta decisiva de cuáles valores finales determinan a la sociedad o, en otras palabras, cuáles perspectivas son exitosas en el discurso social para una vida humana.

De cara al cambio climático y a la destrucción del ambiente, la alternativa descarada "El Dios de la vida y los ídolos de la muerte", adquiere una nueva agudeza.[10] Pablo Richard define de manera inconfundible la conexión entre la acción económica y la orientación espiritual: *"La destrucción del "cielo" y la destrucción de la "tierra" son una misma destrucción"*[11]. La idolatría en forma de falacia y fe en el mercado, como el poder que desfigura la fe, tiene - en palabras de Tillich - un efecto demoníaco sobre el trato del medio ambiente.

3. La codicia que gobierna el deseo

Siguiendo el análisis de Tillich, con la desaparición de la orientación vertical del pensamiento, la pregunta hacia el sentido de la vida y el potencial crítico de esta dimensión de la vida también se pierden:

> Sin embargo, este triunfo de la horizontalidad plantea serios problemas más espirituales que se resumen en la pregunta básica: "¿Para qué?" Mucho antes de que se trascendiera la órbita terrestre, la pregunta "¿Para qué?" ya fue formulada con gran seriedad y

10 Cf. Pablo Richard, "La teología en la teología de la Liberación", en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de una Teología de la Liberación*, tomo I, ed. por I. Ellacuría / J. Sobrino, Madrid: Trotta, 1990, 206.

11Pablo Richard, *Fuerza ética y espiritual de la Teología de la Liberación en el contexto actual de la globalización*. San José/Costa Rica: Departamento ecuménico de las investigaciones (DEI), 2004, 100.

> preocupación, en relación con la interminable producción de implementos: máquinas, herramientas y artefactos. Surgió la raíz de la cuestión acerca del sentido de la vida; y se la ha planteado siempre y cuando la actitud de la civilización moderna hacia la tecnología y los negocios estuvo sujeta a la crítica profética, sea en términos religiosos o seculares.[12]

Sin una corrección de parte de la orientación vertical, la alineación horizontal rápidamente desarrolla su potencial demoníaco. Tiene un nombre: codicia. La forma en que adquiere poder sobre la voluntad del ser humano es descrita por Franz Hinkelammert en su análisis de la comprensión de la ley de Pablo.[13] En la carta a los Romanos, Pablo cita los mandamientos, que también son reglas comunes de comportamiento para los no judíos, porque de lo contrario la coexistencia social resultaría imposible: "No adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás y todos los demás preceptos (Ro 13.9-10)" (75). Pablo hace referencia sobre todo a la segunda tabla de los mandamientos – los mandamientos cuatro a diez – para explicar lo que quiere decir con la ley natural, la cual también esta esculpida en el corazón de los paganos. Estas son las reglas básicas para la convivencia humana, incluso en una banda de ladrones, como afirmó Platón. De estos mandamientos, los primeros pueden ser formalizados, p.ej. en un Código Civil, pero no así el último, el décimo: No codiciarás. De ahí que Hinkelammert piensa que este mandamiento es el más importante para Pablo, porque el deseo es el poder que puede someter al resto

12Tillich, *Los efectos*, 32s.

13Franz Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso.* San José, Costa Rica: Arlekin, 71-115. Los números de páginas en el texto hacen referencia a esta cita.

de los mandamientos y a la voluntad de cumplirlos. La injusticia no solamente se da en la transgresión de los mandamientos, sino también de manera mucho más sutil, en el cumplimiento de la ley, pero sujeta al deseo. De allí que Hinkelammert pueda concluir:

> El pecado – la maldad como tal – opera en nombre del cumplimiento de la ley y no a partir de violaciones de la ley. Violaciones de la ley ocurren, pero no son explicativas por sí mismas. El pecado se comete en el cumplimiento de la ley (78).

El mejor ejemplo de ello es la condena de Jesús en nombre de la ley. El deseo o también la satisfacción ambicionan la maximización. Este es "el lado psicológico de la propia maximización de la acumulación de las riquezas y del dinero" (78). La codicia no es condicionada exclusivamente por la envidia u otros instintos, sino se desarrolla también desde un comportamiento racional dirigido por el deseo. Es peligrosa porque se puede cumplir dentro del marco de las leyes existentes, por lo cual no es ilegal. "Eso ocurre paradigmáticamente en el mercado y constituye el principio de vida del capitalismo actual. En el mercado y a través del dinero adquiere su forma calculable" (78).

En la figura del comportamiento racional, el deseo desarrolla un poder (demoníaco) que domina la economía de mercado y la política que depende de ella. Se esconde detrás de circunstancias y necesidades estructurales. Parece que hoy en día el ambiente está casi completamente a la merced de este poder. En este sentido Tillich concluye: "La tragedia de la naturaleza está ligada a la tragedia del ser humano, así como la salvación de la naturaleza depende de la salvación del ser humano."[14]

14 Tillich, *También la naturaleza se lamenta*, 153.

4. La salvación como transformación de los poderes

4.1 La transformación espiritual

Tillich describe el procedimiento de la salvación en lenguaje simbólico. Primeramente cita las palabras en la visión de Juan:

> Entonces me mostró el río del agua de vida, resplandeciente como cristal... y a un lado y a otro del río crecía el árbol de la vida, que daba doce clases de fruto, dando su fruto cada mes; y las hojas del árbol eran para la salud de las naciones (Apo 21.1; 22.1).[15]

Luego explica:

> Con imágenes llenas de vigor, el último libro de la Biblia describe cómo se salvan el ser humano y la naturaleza de la esclavitud de la corrupción: la ciudad de Dios está edificada con los más preciosos materiales de la naturaleza inanimada. El océano, símbolo del caos informe, queda excluido. El río no está mancillado por ninguna podredumbre. Los árboles dan frutos que no se alteran ni pudren. Los animales, juntamente con los santos, adoran el trono de la gloria. Las fuerzas demoníacas han sido lanzadas a la nada. No existe el sufrimiento ni la muerte...
>
> Como la edad de oro del pasado, la edad de oro del futuro es un símbolo que apunta hacia algo misterioso dentro de nuestro mundo actual, es decir, las fuerzas de salvación. Y una cosa aparece muy clara en las visiones del profeta: que salvación significa salvación del *mundo*, y no tan sólo de los seres humanos.

15 Ibid., 154.

Algo que Tillich solamente insinúa aquí es el redescubrimiento de una cosmovisión holística. No solo el mundo, sino también los cuerpos se transforman y liberan de los poderes de distorsión y destrucción; porque la Biblia habla a propósito, no de la inmortalidad del alma, sino de la resurrección del cuerpo. Al hacer una interpretación metafórica de estas palabras, Tillich logra descubrir su significado y poder espiritual. Como portadoras del Espíritu de Dios, tienen un efecto redentor y transformador.

Inicialmente esto se hace evidente en la comprensión transformada del ser humano.

En vez de constituir al ser humano como un sujeto absoluto, la Biblia lo ve como un ser relacional. Ser la imagen de Dios es su destino, así Gen 1.26s. Con ello no se refiere a su dotación sustancial, sino a su determinación como un ser de relación. Es ser humano en relación: en relación consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con Dios. La tragedia humana comienza tan pronto como el ser humano se distancia de sus relaciones externas y recae sobre sí mismo. Lutero acuñó la imagen de "homo incurvatus in se ipsum" (el ser humano encorvado en sí mismo). De esta manera los otros se convierten en objetos, incluso hasta la extinción, y la naturaleza se convierte en un simple almacén de recursos que pueden ser explotados arbitrariamente. En este contexto, salvación significa la liberación de los poderes y la transformación en la imagen de Dios. El hecho de entender que esto no está en la capacidad del ser humano mismo, quien está precisamente a la merced de los poderes y de su propia obsesión, indica el realismo de la comprensión teológica. La fe como un regalo, como una emoción mística de la realidad divina trascendente, debe entenderse como un acto de salvación. Es la fe

la que abre los ojos hacia los demás. Emmanuel Levinas expresó esto de manera filosófica con la categoría de "alteridad". El ser un ser humano se alcanza frente al otro.

> "Así, el sujeto está constituido por el otro en respeto mutuo de la vivacidad, la corporeidad y la necesidad. Ser sujeto significa por tanto, poder vivir en solidaridad mutua como seres vivos, físicos y necesitados"[16].

Los símbolos del nuevo cielo y la nueva tierra (Apo 21-22) también transforman **la visión de la naturaleza.**

Por una parte es partícipe de la tragedia del ser humano. Ella "clama y suspira "por salvación – en palabras del apóstol Pablo:

> Pues la ansiosa espera de las criaturas aguarda la revelación de los hijos de Dios. Porque las criaturas están sujetas a la vanidad, no queriendo, sino por el que la sujetó, con esperanza de que también las criaturas serán liberadas de la esclavitud de la corrupción, hacia la libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que toda la creación gime y tiene dolores de parto hasta entonces (Ro 8.19-22).[17]

Atribuyéndole cualidades personales a la naturaleza como dolor y anhelo, se hace evidente que la misma es parte de una red viviente de la cual los seres humanos también son sólo una parte. Toda intervención violenta con una parte genera venganza sobre las

16 Ulrich Duchrow resume así en: Ulrich Duchrow/Reinhold Bianchi/René Krüger/Vincenzo Petrarca, *Solidarisch Mensch werden. Psychische und soziale Destruktion im Neoliberalismus – Wege zu ihrer Überwindung*. Hamburgo: VSA-Verlag, 2006, 250.

17 Citado según Tillich, *También la naturaleza lamenta*, 148, quien utiliza estas palabras de Pablo como unas de las palabras claves de su ensayo.

otras partes. Sin embargo, el poder de maximización de la ganancia y el poder de la codicia están dirigidos precisamente a destruir esta red. Por otra parte, no solo la tragedia, sino también la salvación de la naturaleza están relacionadas con la salvación del ser humano. Tillich reconoce esto - entre otros ámbitos - en las artes, cuando no solo se retrata la naturaleza en pinturas o esculturas, sino que se expresa su significado espiritual:

"Es la naturaleza elevada sobre sí misma, que revela su tragedia y, al mismo tiempo, su victoria sobre la tragedia"[18]. ¿En qué consiste esta victoria, esta salvación o transformación? Probablemente se deba al hecho de que en la naturaleza, por un lado, el Espíritu creador de vida (Dios) se une con la materia, el cuerpo, y por lo tanto le otorga dignidad. Por otro lado, los elementos naturales pueden volverse transparentes para su significado espiritual. Tillich explica esto con el ejemplo de los sacramentos:

> Pan y vino, agua y luz, así como todos los grandes elementos de la naturaleza se hacen portadores de un sentido espiritual y de un poder salvador. Los poderes naturales y espirituales se unen – se vuelven a unir – en los sacramentos. La palabra apela a nuestro intelecto y puede mover nuestra voluntad. Si su significación es viva para nosotros, los sacramentos impregnan tanto nuestro ser inconsciente como el consciente, se adueñan del fondo creador de nuestro ser. Constituyen el símbolo de la naturaleza y del espíritu, unidos en la salvación.[19]

Si aquí la salvación todavía se explica principalmente sobre el nivel individual, es decir, como una transformación a través de la fe,

18 Ibid., 154.

19 Ibid., 155.

entonces esta visión transformada del ser humano y su realidad conduce a nuevos enfoques de una ética de lo natural, los cuales al menos se sugieren en lo siguiente en tres aspectos.

4.2 La transformación ética

Libertad y justicia

La comprensión moderna de la libertad, que, como se ha visto, se basa en la absolutización del sujeto autónomo, ya no es sostenible en la red de la vida y en el sistema humano de relaciones. Debe vincularse con la perspectiva de la justicia. Las relaciones básicas de la vida requieren de una concepción justa, o sea, el derecho de los demás, incluyendo la naturaleza, debe ser respetado. Esto se traduce en un enfoque ético responsable. La libertad no se refiere ya solamente a la concepción personalizada de la vida. Es algo más allá de la responsabilidad propia. Carga simultáneamente con la responsabilidad sobre las otras relaciones de la vida, con los demás, con la naturaleza y con Dios. Ella es responsable del bienestar de los demás y del éxito de las relaciones básicas. De esta manera, la justicia hecha realidad forma el marco de la libertad. De la creencia en un Dios, ante quien todos los seres humanos son iguales, se deduce el respeto de la dignidad y la igualdad de derechos de todos.

Esta responsabilidad tiene un aspecto sincrónico como uno diacrónico a la vez. Se refiere a las personas y generaciones que viven simultáneamente (sincrónico), así como a las generaciones futuras (diacrónico), que sufrirán las consecuencias de nuestras decisiones sin poder influir en ellas. En términos de la naturaleza, una ética de la responsabilidad reconocerá su valor intrínseco. Resulta de las

condiciones básicas de la vida proporcionadas por la naturaleza y es quien permite la vida del sujeto que reflexiona sobre la ética. Esta perspectiva significa un distanciamiento del antropocentrismo moderno y un giro hacia una ética orientada por el sujeto. Lo que se puede describir así de manera teórico-filosófica, se expresa en el lenguaje mitológico-simbólico de las dos historias de la creación en el Antiguo Testamento. Durante siglos se ha interpretado el Gen 1.28 que dice "Sean fructíferos y multiplíquense; llenen la tierra y sométanla", como una indicación de dominio absoluto del ser humano sobre la naturaleza y los animales, el llamado" dominium terrae" (el dominio de la naturaleza). Pero leyendo la narrativa más antigua en Génesis 2.15, este dominio solamente puede interpretarse como una responsabilidad; en ese pasaje la misión al ser humano indica "cultivar y cuidar" el jardín Edén. Ante este trasfondo, la ética entra en el conflicto entre el uso ilimitado de los recursos y la responsabilidad de la creación.

Sostenibilidad

Un comportamiento ético responsable supera a las generaciones vivas. Esto también afecta a la naturaleza. Las consecuencias del comportamiento actual afectarán el derecho a la vida de la naturaleza en el futuro. Esto quedó claro en primera instancia en la agricultura y la silvicultura. Allí fue acuñado por primera vez el concepto de sostenibilidad. Mantiene el criterio de que el uso actual de la tierra también debe medirse por los beneficios para la descendencia. Esto afecta particularmente el monocultivo agrícola, la deforestación y la eliminación de residuos nucleares. La categoría "sostenibilidad" vincula la libertad con los criterios de justicia. Es por eso que involucra las diferentes relaciones de

vida. Puede representarse como un triángulo entre la ecología, la economía y los aspectos sociales.[20]

Así se vinculan tres dimensiones de la sostenibilidad: medio ambiente intacto, economía sostenible y justicia social. La dimensión más controvertida sigue siendo por supuesto la "economía sostenible". No sólo puede medirse por el crecimiento del producto interno bruto, sino que al menos debería tener en cuenta el llamado quinteto de prosperidad. Incluye el aspecto del futuro.

> Incluye el producto interno bruto per cápita, la proporción entre la quinta parte superior y la inferior de la pirámide de ingresos, el grado de exclusión social, la huella ecológica en relación con la bio-capacidad global y la cuota de la deuda pública. El desempeño económico, la justicia social, la integración social, la viabilidad ecológica para el futuro y la deuda son las cinco dimensiones en las que esta propuesta busca medir el bienestar de una sociedad. [21]

De acuerdo con esto, una transformación de los poderes que destruyen la naturaleza solo podrá darse a través del pensamiento y la acción en el paradigma de la red.

Desarrollo de una economía de bien común

Desde este punto de vista, la lógica de una economía de mercado neoliberal con sus principios de eficiencia, competencia y el mercado

---

20 Véase ONU, World Commission on Environment and Development, Informe *Nuestro futuro en común*, 1987, en *http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/42/427* (acceso del 18.04.2019).

21 Wolfgang Huber, *Ethik – die Grundfragen unseres Lebens.* München: C.H.Beck, 2013, 249.

total refleja una lógica hostil y autodestructiva. Por el contrario, la imagen bíblica del ser humano y la vida apunta a una economía facilitadora de vida y que combina la libertad de los sujetos que actúan con la responsabilidad por una convivencia justa y la preservación de la base de la vida. Una economía sostenible, que quiere ser apta para el futuro de acuerdo a los criterios mencionados, debe desarrollarse hacia una economía del bien común.[22] En los balances de la empresa, ya no sólo es importante la maximización de las ganancias, sino además la promoción del bien común. El economista Christian Felber ha desarrollado para ello un modelo basado en cinco valores centrales y los utiliza como criterios de evaluación: dignidad humana, solidaridad, sostenibilidad ecológica, justicia social y participación democrática y transparencia. Un sistema de evaluación a base de puntos lleva a un equilibrio de bienestar común, que puede ser recompensado por el estado con la tasa del impuesto al valor agregado y la tarifa aduanal. Los préstamos, las adquisiciones e incluso el financiamiento público directo también se pueden gestionar a través de él.

Ética de la transformación

La salvación o transformación en contextos estructurales y bajo poderes estructurales no cae del cielo. Requiere de agentes de cambio para tal transformación. En primera instancia se prestan para ello las comunidades de convicción. Las comunidades de fe y las iglesias pueden jugar un papel importante en esta tarea. Su función no es influir en la falsa auto-exaltación sobre la redención de la salvación de las almas, sino principalmente trabajar desde

22 Véase Ulrich Duchrow, *Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven.* München: Kösel, 2013, 241-248.

el Espíritu del Salvador hacia una transformación del mundo en dirección hacia un mundo más justo. Sus posibilidades van más allá de lo que comúnmente se utilizan. Clasificadas según la claridad de sus medidas, se pueden incluir en la siguiente escala:

1. *Crítica pública*: revelación de condiciones injustas, destrucción y explotación de la naturaleza, amenaza a las posibilidades futuras de existencia, negativa al espíritu, la lógica y la práctica del capitalismo neoliberal.
2. *Diálogo sobre imágenes sociales de la vida y del futuro:* desarrollo y discurso de visiones sobre una buena vida y una convivencia justa, creación de conciencia.
3. *Autocrítica y transformación:* revisión y corrección de la propia organización y su práctica en relación a su manejo de la propiedad, dinero y tierra.
4. *Trabajo de campaña* para proyectos orientados hacia el bienestar común y modelos alternativos.
5. *Boicot* a productos y empresas dañinos para el ambiente.
6. *Formación de redes* con movimientos sociales y organizaciones civiles.
7. *Estructuras alternativas:* creación de células, grupos y comunidades que promuevan un estilo de vida alternativo y una nueva cultura de la vida (bancos ecológicos, *Car-sharing*, divisa regional, etc.)

Una ética de transformación apunta a una nueva cultura de la vida, para la cual la preservación de la dignidad humana y el derecho de la naturaleza son elementos clave.

Bibliografía:

Brodbeck, Karl-Heinz. *Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik*, 2ª edición. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012, 59-61.

Duchrow, Ulrich. *Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven.* München: Kösel, 2013.

Duchrow, Ulrich / Reinhold Bianchi / René Krüger / Vincenzo Petrarca. *Solidarisch Mensch werden. Psychische und soziale Destruktion im Neoliberalismus – Wege zu ihrer Überwindung.* Hamburgo: VSA-Verlag, 2006.

Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1980, 13.

Grassl, Hartmut. Art. "Klimaveränderung", en *Lexikon der Bioethik*. Bd. 2, W. Beck / L. Mikat / P. Korff (Hrsg.). Gütersloh 1998, II: 380-396.

Hinkelammert, Franz. *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso.* San José, Costa Rica: Arlekin.

Hoffmann, Martin. *La locura de la cruz. La teología de Martín Lutero. Textos originales e interpretaciones.* San José, Costa Rica: DEI, 2014.

Huber, Wolfgang. *Ethik – die Grundfragen unseres Lebens.* München: C.H.Beck, 2013.

Küng, Hans. *El Cristianismo. Esencia y historia*, 4ª edición. Madrid: Trotta, 2006, 769.

Lutero, Martín. Catecismo Mayor, en *Obras de Martín Lutero*, Tomo V, ed. por Carlos Witthaus/Manuel Vallejo Díaz, Buenos Aires: Editorial Paidós/El Escudo, 1971.

ONU, World Commission on Environment and Development, Informe *Nuestro futuro en común*, 1987, en *http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/42/427* (acceso del 18.04.2019).

Richard, Pablo. "La teología en la teología de la Liberación", en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de una Teología de la Liberación*, tomo I, ed. por I. Ellacuría / J. Sobrino, Madrid: Trotta, 1990.

Richard, Pablo. *Fuerza ética y espiritual de la Teología de la Liberación en el contexto actual de la globalización*. San José/Costa Rica: Departamento ecuménico de las investigaciones (DEI), 2004.

Tillich, Paul. "Los efectos de la investigación espacial sobre la condición y las alcaces del hombre", en *El futuro de las religiones*. Título original: The Future

of Religions, 1966, traducido del Inglés al Castellano por Ricardo Marcelo Lauk, Buenos Aires: La Aurora, 1976, 20-42.

Tillich, Paul. "También la naturaleza se lamenta por un bien perdido", en: *Se conmueven los cimientos de la tierra*. Barcelona: Ariel, 1968, reimpreso en Roy May, *Ética y Medio Ambiente. Hacia una vida sostenible*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 2004, 147-155.

Wink, Walter. *Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2014, 19.

❖ ❖ ❖

Martin Hoffmann, alemán, luterano, doctor en Teología por la Ruhr Universität (Bochum), pastor de la Iglesia Luterana Costarricense, con estudios teológicos y éticos; sus áreas de interés son la teología de la Reforma, la ética social y política. Es profesor en la Escuela de Ciencias Teológicas, UBL.
martin.dr.hoffmann@googlemail.com

Recibido: 12 de marzo de 2019

Aprobado: 2 de mayo de 2019